

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ESTÉTICA Y**  
**TEORÍA DEL CONOCIMIENTO**



**TESIS DOCTORAL**

**La hegemonía neoliberal. Historia de un simulacro**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Daniel Gustavo Abrales**

DIRECTORES

**Antonio Rivera García**  
**José Luis Villacañas Berlanga**

Madrid, 2018

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía



**La hegemonía neoliberal.  
Historia de un simulacro.**

**Director: Dr. Antonio Rivera García**

**Profesor Titular del Departamento de Historia de la Filosofía,  
Estética y Teoría del Conocimiento**

**Director: Dr. José Luis Villacañas Berlanga**

**Catedrático y Director del Departamento de Historia de la Filosofía,  
Estética y Teoría del Conocimiento**

**Doctorando: Daniel Gustavo Abraldes**

**Abril de 2017**

Esta Investigación ha sido financiada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte  
del Gobierno de España mediante su programa de Becas FPU.



A mis padres, a mis dos hermanos, a mi compañera.  
Sin ellos no hubiera sido posible.



# INDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
PARTE I. LA CONSTRUCCIÓN DEL PROBLEMA. ....	39
CAPÍTULO 1. La hegemonía neoliberal como problema filosófico.....	41
1.1. De una gobernanza a otra. La crisis del modelo keynesiano-fordista y la génesis de la “solución” neoliberal. ....	43
1.2. Políticas de la oferta. El rasgo específico de la nueva gobernanza neoliberal.....	45
1.3. La crítica del neoliberalismo ante el problema de la hegemonía neoliberal.....	48
1.3.1. La hipótesis ideológica. ....	50
1.3.2. La hipótesis del dispositivo. ....	52
1.4. Las insuficiencias de la crítica.....	56
1.4.1. La crítica del neoliberalismo en su atolladero. El problema de la a-historicidad como límite estructural de la literatura crítica. ....	57
1.4.2. Ejemplaridad de Foucault. La noción de gubernamentalidad y la recuperación del pulso histórico. ....	61
1.5. La reconducción de la crítica.....	63
1.5.1. La declinación de las pasiones políticas. La hegemonía neoliberal en la obra de Jacques Donzelot. ....	64
1.5.2. Neoliberalismo e Historia. Algunas conclusiones provisionales.....	68
1.5.3. Neoliberalismo e Historia. Una apuesta metodológica: de la perspectiva de la gubernamentalidad a la perspectiva teológico-política de la Revolución.....	71
1.5.4. Neoliberalismo e Historia. La Revolución, lo particular y lo universal. ....	74
1.5.5. Neoliberalismo e historia. La teoría gramsciana de la hegemonía como fundamento esquemático de nuestra investigación.....	76
1.5.5.1. Tres rasgos estructurales de la teoría gramsciana de la hegemonía. ....	77
1.5.5.2. El esquema de nuestra investigación. ....	82
PARTE II. LAS AMBIVALENCIAS DE LA POLÍTICA POSTWESTFALIANA. LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-POLÍTICOS DE LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA. ....	85
INTRODUCCIÓN.....	87
CAPÍTULO 2. Westfalia, contrato y Revolución. De la ontopolítica moderna o del nacimiento de la Historia. ....	89
2.1. Introducción. Hacia una genealogía contractualista de la teoría de la hegemonía. ....	91
2.2. Historia y Modernidad.....	95
2.2.1. Más allá del fin de la historia. Una consideración intempestiva sobre el sentido y la utilidad política de la historia.....	95
2.2.2. El concepto moderno de Historia. ....	97
2.2.2.1. La aproximación entre acontecimiento y narración: <i>Geschichte/Historie</i> .....	98

2.2.2.2. La producción del singular colectivo. De las historias individuales a la historia en sí.....	100
2.2.2.3. Los cuatro rasgos fundamentales de la conceptualidad social y política moderna. A propósito de una curiosa tesis del Koselleck de <i>Crítica y crisis</i> y la insuperabilidad de la Historia. ....	102
2.2.3. El problema de la Trennung. La irrupción de lo específicamente moderno. ....	106
2.2.3.1. De la <i>Sattelzeit</i> de Koselleck al contractualismo iusnaturalista de Duso.....	107
2.2.3.2. ¿Dos hipótesis alternativas? ¿O complementarias? Las cargas escatológica y soteriológica de la modernidad. ....	109
2.2.3.3. ¿Hacia una filosofía de la historia no “metahistórica”? Nuevas reflexiones sobre el sentido de la superabilidad e insuperabilidad de la Historia. ....	112
2.3. La filosofía del contrato y la nueva ciencia política. Hobbes y los fundamentos ontológico políticos de la Modernidad. ....	117
2.3.1. Del governo al potere. La constitución de la forma política moderna.....	118
2.3.1.1. Del señorío natural a la igualdad radical. ....	118
2.3.1.2. De la antigua sabiduría práctica a la nueva ciencia política ....	120
2.3.1.3. De la <i>consociatio symbiotica universalis</i> a la voluntad racional única. El nuevo cuerpo político de los libres e iguales.....	122
2.3.2. Centralidad de la representación pública para la política moderna. ....	124
2.3.2.1. Hobbes, teórico de la representación. De la representación como <i>enajenación</i> a la representación como <i>autorización</i> .....	125
2.3.2.2. La dialéctica entre identidad y representación. Razones para el prevalencia de una determinada hermenéutica hobbesiana, o el <i>Contra Schmitt</i> de Alessandro Biral o Yves-Charles Zarka.....	128
2.3.2.3. Inexorabilidad del horizonte representativo: Hobbes como alfa y omega de la modernidad, o de las variaciones de la autorización. ....	132
2.4. Contrato y Revolución. Los dilemas de la autorización. ....	134
2.4.1. La centralidad del concepto de autorización y los problemas que plantea. ....	135
2.4.1.1. La autorización como personificación de la voluntad política pública.....	136
2.4.1.2. La <i>corruptibilidad</i> del representante. Un problema ontológico-político. ....	138
2.4.1.3. La obsesión por representar correctamente. La historia del contractualismo como trama de la Revolución.....	141
2.4.2. ¿Fin de la época del contrato? Revisión de una tesis de Giuseppe Duso. ....	147
2.4.2.1. Algunos problemas con la tesis de Duso: ¿qué representa el representante? La apertura de la posibilidad ontológico-política totalitaria. ....	147
2.4.2.2. La resignificación ontológico-política de la tesis de la “revolución permanente”. Hegemonía o totalitarismo como las dos formas de la “voluntad general” posrevolucionaria. ....	150
CAPÍTULO 3. De la Revolución a la Hegemonía. La ontopolítica moderna entre el derecho y la economía. ....	153
3.1. Introducción: los dos planos de la ontopolítica moderna. ....	155

3.1.1. Ontopolítica, saber-poder, poder-saber. ....	155
3.1.2. Dinamismo y ambigüedad. El sujeto de interés como sustrato antropológico de la ontopolítica moderna. ....	159
3.2. Westfalia, competencia y gubernamentalidad. La creación del espacio económico moderno. ....	165
3.2.1. De las economías autocentradas a la universalización de la crematística. Primeros apuntes sobre el moderno concepto de “economía”. ....	167
3.2.2. Westfalia y la emergencia del moderno dispositivo económico. ....	169
3.2.3. De la vocación imperial al dispositivo de competencia. El plano económico de la ontopolítica postwestfaliana y la redefinición de un nuevo espacio-tiempo para la historia de Occidente. ....	172
3.3. Las sinergias de la economía y el derecho. Rousseau, Sieyès y la conformación de una primera matriz teórica para la condición hegemónica en la “época clásica”. ....	175
3.3.1. De los reformadores del siglo XVI a los economistas del siglo XVIII. Las naturalizaciones de la comunidad temporal y el desarrollo del elemento anarco-libertario en la economía preindustrial. ....	177
3.3.2. Efectos culturales de la liberación económica: el carácter estructuralmente estético de la política moderna. ....	179
3.3.3. Rousseau o el individuo universal. Una primera intuición de la problemática hegemónica y las insuficiencias de la concepción pedagógica de la hegemonía. ....	181
3.3.4. Sieyès o la compleción del concepto: esa nación llamada tercer estado. Hacia un concepto económico-jurídico de la hegemonía. ....	187
PARTE III. LA HEGEMONÍA Y SU SIMULACRO. LA ONTOPOLÍTICA MODERNA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN PASIVA. ....	193
INTRODUCCIÓN. ....	195
CAPÍTULO 4. De la Hegemonía a la Revolución Pasiva. ¿Hacia una modernidad posjurídica?.....	199
4.1. Introducción. La “emancipación” del homo oeconomicus como correlato onto-histórico de la “revolución pasiva”. ....	201
4.1.1. ¿Homo oeconomicus o sujeto de interés?.....	201
4.1.2. Historia de la “emancipación” del homo oeconomicus. La dispersión praxeológica del sujeto burgués. ....	204
4.1.3. El nacimiento de la “economía política” y la complejización del problema del “fin de la historia”. ....	206
4.2. De la hegemonía a la revolución pasiva. La historia de la burguesía en Antonio Gramsci. ....	211
4.2.1. Introducción. La “revolución pasiva” o la política de “emancipación” del homo oeconomicus. ....	212
4.2.2. Gramsci y la “revolución pasiva”. Carácter filosófico-histórico del concepto. ....	214
4.2.3. El concepto gramsciano de “revolución pasiva” como la forma simulada de “hegemonía” burguesa para su época de durata. ....	216
4.2.3.1. El concepto de “revolución pasiva” en los <i>Cuadernos de la cárcel</i> . Un análisis filológico. ....	217



4.2.3.1.1. La “revolución pasiva” antes de 1848. Impulso extrínseco, dirección desde arriba: la onda expansiva de la modernización. ....	218
4.2.3.1.2. La “revolución pasiva” entre 1848 y 1871. Asimilación molecular y contención desde arriba: el “transformismo” como método para la desarticulación de la subjetividad antitética. ....	219
4.2.3.1.3. La “revolución pasiva” después de 1871. La nueva “hegemonía” burguesa: imperialismo y desarrollo del Estado integral. ....	222
4.2.3.2. Hacia una interpretación <i>onto-política</i> del concepto gramsciano de “revolución pasiva”. ....	224
4.2.3.2.1. Fases y niveles operativos de la “revolución pasiva”. El problema del estatuto epistemológico o de la forma estratégico-militar a la forma ontológico-política del concepto. ....	224
4.2.3.2.2. Principios estructurales del concepto de “revolución pasiva” en su acepción ontopolítica: expansión, dispersión, “mecanicismo” y virtualidad. ....	226
CAPÍTULO 5. De la Revolución Pasiva a la Pasividad Revolucionaria. El neoliberalismo como despliegue final y absoluto del <i>homo oeconomicus</i> . ....	231
5.1. Introducción. Revolución pasiva, neoliberalismo y las dos dimensiones de la nueva voluntad general. ....	233
5.2. La <i>fuerza</i> neoliberal. De la revolución pasiva a la pasividad revolucionaria. ....	236
5.2.1. La revolución pasiva de los años 80. El endeudamiento como la forma de negación de las contradicciones sociales: “keynesianismo privatizado” y postestructuralismo. ....	237
5.2.2. El 2008 como momento de reasunción de las contradicciones. La parte desechable y la tanatopolítica. ....	243
5.2.3. El post-2008. De la revolución pasiva a la pasividad revolucionaria: la construcción de las tanatodemocracias. ....	247
5.2.3.1. Libertad como indiferencia. Un pilar ontopolítico para las tanatodemocracias. ....	248
5.2.3.2. Conducir lo descompuesto. El gobierno del hombre líquido en la era de la pasividad revolucionaria. ....	250
5.3. Una interfaz. La máquina de evaluar. ....	254
5.3.1. La selección evaluadora. Un principio fundamental de la tanatodemocracia. ....	255
5.3.2. La máquina de evaluar y la “democratización” de la tánatopolítica. ....	258
5.3.3. El precedente histórico del nazismo. ....	262
5.3.4. La máquina de evaluar y la construcción de la nueva “voluntad general” homo-oeconómica. ....	267
5.4. La <i>razón</i> neoliberal. De la antigua “hegemonía” burguesa al neototalitarismo homo-oeconómico. ....	276
5.4.1. Democracia y totalitarismo. La cuestión totalitaria como la cuestión ontológico-política moderna por excelencia. ....	279
5.4.2. Variaciones en torno al tema del totalitarismo. Del problema del método o de la “negación de la división social”. ....	289
5.4.3. Del Estado total a la Sociedad total: la universalización del <i>homo oeconomicus</i> . ....	294

5.4.4. El momento de la anagnórisis. El mundo post-2008 o de la metamorfosis de la “hegemonía” neoliberal en neototalitarismo de mercado. ....	303
5.4.4.1. La absolutización del <i>homo oeconomicus</i> en la historia intelectual. ....	305
5.4.4.2. La absolutización del <i>homo oeconomicus</i> en la historia material.....	308
EL SIMULACRO NEOLIBERAL. CONCLUSIONES. ....	313
BIBLIOGRAFÍA CITADA .....	341



## La hegemonía neoliberal. Historia de un simulacro

“Hitler creyó luchar por *un* país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó. No importa que su yo lo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad. El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad del judaísmo, que es la fe de Jesús; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada. Esa espada nos mata y somos comparables al hechicero que teje un laberinto y se ve forzado a errar en él hasta el fin de sus días o a David que juzga a un desconocido y lo condena a muerte y oye después la revelación: «Tú eres aquel hombre». Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país. Que otros maldigan y otros lloren; a mí me regocija que nuestro don sea orbicular. Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rijan la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno. Miro mi cara en el espejo para saber quién soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente con el fin. Mi carne puede tener miedo; yo, no.”

Jorge Luis BORGES

“Sólo os pido una cosa: si sobrevivís a esta época, no olvidéis.  
No olvidéis ni a los buenos ni a los malos.”

Julius FUCIK



# INTRODUCCIÓN

“La historia se explica en sus múltiples determinaciones dialécticas, ni historia de las ideas, ni historia de las estructuras, sino unidad dialéctica del fenómeno social. Nuevos caminos: el historicismo absoluto sirve para unir teoría y práctica, filosofía e historia, filosofía y política y conjugarlos en sujetos concretos pues solo así hay filosofía de la praxis; la vinculación de filosofía e historia es la posibilidad de vincular el marxismo con las masas, con el cambio.”

César CANSINO ORTÍZ

“Economics are the method: the object is to change the soul.”

Margaret THATCHER

## La “hegemonía” neoliberal como problema filosófico, o el objeto de la investigación.

El presente trabajo trata sobre uno de los mayores problemas políticos de nuestro tiempo, a saber, el problema de la “hegemonía” neoliberal. *Problema* que, en un sentido *filosófico* del término, se agrava y acaba de perfilarse como tal recién a partir del año 2008, cuando tras la caída de Lehman Brothers y el comienzo de la gran “crisis” del “capitalismo financiero global” algunos se apresuran a anunciar sin éxito el “fin” o la “muerte” del neoliberalismo. Lejos de producirse tan siquiera una “retracción”, lo que sigue a dicha crisis es más bien un *refuerzo* de las lógicas neoliberales de gobierno –ello es particularmente evidente en el espacio de la Unión Europea–, y, a decir verdad, un refuerzo que se muestra especialmente brutal, *intransigente*, llevando en muchos casos la implantación de “planes de austeridad” o la observancia de la sacrosanta regla de “control del déficit” presupuestario mucho más allá de los límites prudenciales en los que el necesario carácter integrador de las sociedades humanas pudiera parecer aún viable.

En un primer momento esa crisis de legitimidad de la gubernamentalidad neoliberal dará lugar a toda una serie de protestas y una corriente de *indignación* parecerá apoderarse de unas sociedades que poco a poco ven cómo se consume la progresiva desarticulación del Estado social de derecho que había traído consigo el pacto social suscrito a la salida de la Segunda Guerra Mundial. Pero en líneas generales las instancias de “ruptura” no llegarán a desbordar el control de las élites y el orden político vigente se mantendrá relativamente estable. Aunque ahora el neoliberalismo no se imponga por sus capacidades de *seducción*, sino más bien inspirando *temor* a un ignoto futuro alternativo de supuesto “caos” y “desgobierno” –es decir, no tanto por su costado más “socialdemócrata”, sino, si

se quiere, por su lado más “conservador” o incluso “reaccionario”–, lo cierto es que en cualquier caso este se mantiene al parecer “hegemónico”<sup>1</sup>. Es frente a ese dato de la realidad, es decir, frente a esa *inesperada* capacidad que tendría el neoliberalismo para resistir no solo sus desbordamientos populistas<sup>2</sup>, sino también el propio descoyuntamiento al que parecían exponerlo la multiplicación de sus líneas de fisura –y, por supuesto, frente a la *perplejidad filosófica* que todo ello provoca–, que nuestra investigación intenta ensayar algún tipo de respuesta.

### **Algunas premisas fundamentales, o los implícitos de la investigación.**

Para dar respuesta a este interrogante partimos de una serie de premisas que nuestro trabajo debe dar por descontadas, pero que aquí conviene reflejarlas, aunque más no sea de un modo sucinto. Esas premisas son:

(i) *Una definición foucaultiana del objeto: el neoliberalismo como dispositivo de “gobierno”.*

Como sabemos, del neoliberalismo se suele hablar en términos de “ideología”, de “programa económico”, de “políticas públicas”, de “facciones políticas”, etc. Lo que oscila en los discursos sobre el neoliberalismo no es pues solo *el significado* del término –v.g. “¿qué quiere decir “ser-

- 
- 1 La cuestión de la *transformación de las estrategias* de las que se vale el neoliberalismo para conservarse “hegemónico” es uno de los temas principales de nuestro quinto y último capítulo. Allí veremos en qué sentido la “hegemonía” neoliberal acaba derivando hacia una forma de autoritarismo económico que torna obsoleto el lenguaje de la “hegemonía” y que nos obliga a repensar el dispositivo neoliberal de gobierno en los términos más bien de un “neototalitarismo” de mercado. Pero en cualquier caso, el predominio bien de los elementos de “consensuales”, bien de los elementos “coactivos” puede ser analizado según múltiples y muy distintos ejes. Aquí es evidente que estamos pensando sobre todo en las racionalidades políticas más o menos “clásicas” a cuyo amparo se fue desplegando el dispositivo neoliberal de gobierno –eje que explica que la gubernamentalidad neoliberal haya podido desplegarse de la mano no solo de agentes políticos tradicionalmente “conservadores”, como era el caso del Partido Republicano estadounidense o de los Conservadores británicos en épocas de Reagan y Thatcher, sino también valiéndose asimismo de organizaciones partidarias tradicionalmente “progresistas”, como ocurrió con el Partido Demócrata o el Laborismo en tiempos de Clinton y Blair–, pero esta misma cuestión también podría ser analizada en términos de las “estrategias discursivas” o las “formas de enunciación” de las que se vale el neoliberalismo para obtener la aceptación “democrática” de las poblaciones sobre las que se impone. En este segundo eje, la distinción entre “seducción” y “coacción” debe ser rastreada en la articulación de dos registros discursivos muy diferentes que explican que (a) la actitud del evangelista, el televidente o el *coach* se entrelacen con (b) la reactivación de la imposición autoritaria del tecnócrata o de las mayorías relativas de las cámaras, cuando la primera actitud no resulta, o es muy agotadora, o la presión económica actúa como límite desmaquillante que merma su eficacia.
- 2 Cuando iniciamos esta investigación en el año 2013, los “desbordamientos populistas” que siguieron a la crisis del 2008 todavía no habían producido algunos de los resultados políticos que a día de hoy son ya una realidad del escenario geopolítico internacional y de los que el “Brexit” y la llegada de Donald Trump a la presidencia de los Estados Unidos son probablemente dos buenos ejemplos. En todo caso, cabría preguntarse por qué razones son *estos* –y no, por ejemplo, esa prolongación política del Occupy Wall Street que fue la pre-candidatura de Bernie Sanders, o la decisión asumida por el pueblo griego en el referéndum de 2015– los “desbordamientos populistas” que con mayor facilidad consiguen pasar a la realidad histórica, y cuánto de ello tiene que ver precisamente con el fenómeno histórico aquí estudiado de una previa y larga “hegemonía neoliberal”.

neoliberal”?–, sino también *el objeto mismo* de la predicación –v.g. ¿*de qué cosas* cabe decirse que “es neoliberal”?–. Para dar algún tipo de solución a esta dispersión que de algún modo asola y entorpece la comprensión del objeto, en este trabajo partimos de un concepto foucaultiano del mismo, es decir, un concepto que en cierto sentido es capaz de comprender todos esos aspectos parciales del “neoliberalismo”, pero, ello sí, siempre colocándolos bajo el paraguas conceptual de lo que Foucault llamaba una “racionalidad política”, una “razón gubernamental” o, más sencillamente, una “gubernamentalidad”.

Asumir que el neoliberalismo es *ante todo* una “gubernamentalidad” es pues una premisa de nuestra investigación. Ahora bien, por la relación estructural que Foucault establece entre la cuestión de la *biopolítica* y la cuestión del *gobierno*<sup>3</sup>, ello coloca al objeto “neoliberal” en la línea de lo que Foucault entendía como dispositivos de *gobierno del viviente*, introduciéndolo de este modo, por *subsunción genérica*, en un horizonte –v.g. el horizonte del “biopoder”– que a nuestro entender permite comprender mucho mejor que buena parte de los análisis suyos “tradicionales” no solo el *funcionamiento* de dicho dispositivo, sino muy especialmente, las razones de su (en principio) paradójica *eficacia*. Volveremos sobre esta cuestión un poco más abajo, pero ahora es momento de ver en qué preciso sentido el reconocimiento del “neoliberalismo” como *dispositivo de gobierno* echa por tierra las interpretaciones neoidealistas de su “hegemonía”.

(ii) *Insuficiencias del “discurso” y descarte de la concepción postestructuralista de la hegemonía.* El ejemplo más conocido de una interpretación neoidealista del fenómeno hegemónico es sin duda alguna el que lleva adelante el “posmarxista” Ernesto Laclau. Y de hecho, en *Hegemonía y estrategia socialista*, la obra que escribe en los años 80 en coautoría con Chantal Mouffe, encontramos en efecto una aplicación de dicho modelo interpretativo a la incipiente hegemonía de “la «nueva derecha» neoconservadora o neoliberal”. Por supuesto, aquí no se trata de analizar dicha interpretación<sup>4</sup> al detalle. Se trata más bien de hacer ver la imposibilidad de explicar la “hegemonía” en términos *pura y exclusivamente* “discursivos”.

Ahora bien, si la inscripción del fenómeno neoliberal en la larga historia de las “gubernamentalidades” occidentales viene a poner en entredicho a las tesis que explican la

---

3 Si las “primeras huellas” de un discurso foucaultiano sobre la “biopolítica” hay que buscarlas en sus “estudios sobre la clínica y la psiquiatría” –es decir, tienen en el saber-poder médico su campo de origen–, es en los cursos del Collège de los años 1977-78 y 1978-79 donde, “teniendo el objetivo de trazar la genealogía del «poder sobre la vida»”, Foucault orienta su mirada “hacia un horizonte más amplio que, desde su punto de vista, implica la biopolítica: [ese horizonte es] una historia de la gubernamentalidad”. Cf. Laura BAZZICALUPO, *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Santa Cruz de Tenerife, Editorial Melusina, 2016, caps. 2-3. Cf. asimismo Adán SALINAS ARAYA, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones, 2015, cap. 1.

4 Cf. Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 216-21.



construcción de su condición hegemónica de una forma *predominantemente discursiva*<sup>5</sup>, ello es porque lo que sale a la luz allí, en dicha inscripción, no es sino ese *plus de materialidad* que todo dispositivo de gobierno comporta. Esta es una cuestión de máxima importancia ya que, en efecto, como advirtieron Laval y Dardot en el año 2009, el “error de diagnóstico” que había conducido a dar prematuramente por “muerto” al neoliberalismo tenía precisamente allí, en esa sobrestimación de su eficacia “ideológica”, su fundamento: “No es nuestra intención discutir la existencia y la difusión de esta ideología, como tampoco se trata de negar que tal ideología ha alimentado por mucho tiempo las políticas económicas masivamente fomentadas desde los años de Reagan y Thatcher [...]. Pero el neoliberalismo está muy lejos de reducirse a un acto de fe fanático en la naturalidad del mercado. El *profundo error* cometido por quienes anunciaron la «muerte del liberalismo» fue confundir *la representación ideológica* que *acompaña* a la instauración de políticas neoliberales con *la normatividad práctica* que caracteriza propiamente al neoliberalismo.”<sup>6</sup>

Como es fácil de apreciar, lo que está en juego aquí es el problema de la *eficacia* de las “ideologías”, problema que había llevado a un marxista como Althusser a postular la idea de una “materialidad de las ideologías”, y que en el caso de a un posmarxista como Laclau lo conducirá a diluir la diferencia de planos entre las prácticas discursivas y extradiscursivas en un concepto indebidamente indiferenciado de “discurso”<sup>7</sup>. Ahora bien, a nuestro entender la remisión de la cuestión de la hegemonía a la del *dispositivo de gobierno* es la única que permite pensar esta cuestión en sus justos términos, ya que al quedar asociada a la cuestión foucaultiana del saber-poder<sup>8</sup> ella permite (a) pensar los efectos de convergencia entre prácticas discursivas y extradiscursivas, (b) sin incurrir no obstante en ninguno de los dos reduccionismos, ni el del neo-idealismo lingüístico<sup>9</sup>, ni el clásico, de un supuesto determinismo material.

5 Analizamos este tipo de respuestas más abajo, en 1.3.1 (“La hipótesis ideológica”).

6 Christian LAVAL y Pierre DARDOT, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 13, subrayados nuestros.

7 Para la concepción posmarxista del “discurso”, cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 142-55.

8 Para la cuestión del “saber-poder” –esto es, la cuestión de un “discurso” que tiene al mismo tiempo “pretensión de verdad y efectos de poder”– y la aparición de la categoría foucaultiana de “dispositivo” como categoría que precisamente surge para poder dar cuenta de unas formaciones inmediatamente duales que no pueden ser comprendidas más que como “formaciones práctico-discursivas”, v. Bazzicalupo, *Biopolítica*, ob. cit., pp. 66-9.

9 Frente a las concepciones que defienden “el carácter *mental* del discurso”, el posmarxismo defiende “el carácter *material* de toda estructura discursiva”, procurando superar así la “clásica dicotomía” que afirma la existencia separada de objeto y discurso, es decir, la existencia, de un lado, de “un campo objetivo constituido al margen de toda intervención discursiva”, y del otro, el discurso mismo, concebido como realidad mental exterior que se limitaría a aprehender *a posteriori* el objeto ya constituido (cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 146-7). Ahora bien, si lo esencial del concepto laclauiano de “discurso” fuera la sola voluntad de co-implicar objeto y discurso, aquí no habría nada que objetar. Pero el problema con el posmarxismo estriba en el modo en que se realiza dicha compenetración. En efecto –y todo esto a pesar de que los propios Laclau y Mouffe se reclaman en este punto herederos de Foucault– no es lo mismo co-implicar los conceptos de “objeto” y “discurso” apelando por ejemplo a un tercer elemento como las “prácticas”, que hacerlo a partir de uno de los dos polos de la coimplicación. En el primer caso, tenemos por ejemplo el nodo foucaultiano del “saber-poder”, nodo a partir del cual las prácticas discursivas y extradiscursivas pueden ser analizadas en sus efectos convergentes sin incurrir en

Lo que tenemos pues hasta aquí es que el neoliberalismo es una “gubernamentalidad” o un “dispositivo de gobierno”, y que, como tal, implica no solo prácticas discursivas y extradiscursivas, sino asimismo su correspondiente *articulación*. En contextos en los cuales el discurso tiene poder de disposición y, por tanto, efectos performativos<sup>10</sup>, esta articulación es precisamente la que permitirá que sus “pretensiones de verdad” puedan verse reduplicadas en la realidad, generando así, a partir de este tipo de “verificación” pragmática, ciertos efectos de “hegemonía”. No será pues el “discurso” en sí mismo, sino en su *articulación* con un “poder de disposición” que como vimos no carece de *condiciones materiales*, lo que esté a la base de toda construcción hegemónica<sup>11</sup>.

(iii) *La noción de “gubernamentalidad” y los fundamentos foucaultianos del “transclasismo”*. Como es sabido, en la medida que nace como una teoría que venía a confrontar con las lecturas más mecanicistas de *El capital* y con las concepciones más deterministas de la historia inspiradas en aquéllas, de la socialdemocracia rusa a Gramsci<sup>12</sup> y de este a Laclau, una de las principales características de la teoría de la hegemonía es que su idea de revolución, o si se prefiere, de transformación social, está abierta a una suerte de “transclasismo” que, en principio, es lo que permite que las *posiciones políticas* de clase –e.g. clase “hegemónica”, clases “auxiliares” y clases “subalternas”– no estén fijadas de antemano o estén de algún modo en disputa entre los diversos *grupos sociales existentes*<sup>13</sup>. Como es evidente este potencial “transclasismo” de la *condición hegemónica* entra en abierta contradicción con el tipo de experiencia a la que apuntaba la clásica retórica de la “lucha de clases”, la cual si bien estaba en condiciones de asumir las dificultades que se interponían en la elaboración de una “conciencia de clase” –es decir, las

---

reduccionismos de ningún tipo, ni “materialista” ni “idealista”. En el segundo caso, el imperio del “significante” no permite distinguir con precisión el doble plano –discursivo y extradiscursivo– en el que todo dispositivo de gobierno opera, y puede conducir, por tanto, a una peligrosa indistinción entre las dimensiones consensuales y coactivas del poder.

- 10 En este sentido, que la biopolítica tenga su origen en contextos médicos de encierro no es casual. Pero como se advierte en los cursos del Collège de finales de los años 70 la función soberana permitirá extender este poder de disposición al plano más general del gobierno político.
- 11 Por emplear un giro terminológico de origen koselleckiano, podríamos decir que en efecto, para construir hegemonía, el “discurso” necesita ser también “factor”, y no sólo “índice”, pero que en cualquier caso las condiciones que permiten que un determinado discurso político franquee esa frontera no parecen ser ellas mismas condiciones discursivas. Para las insuficiencias de una concepción meramente discursiva de la hegemonía, cf. Peter IVES, “Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8:4, 2005, pp. 455-68.
- 12 La teoría de la *gegemoniya* nace con la socialdemocracia rusa en el tramo final de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de las discusiones que se plantean entre los revolucionarios rusos a raíz del subdesarrollo de esa sociedad y las peculiaridades estratégicas que ello supone, y solo posteriormente se extiende hacia el entorno occidental a través de la constitución de la Tercera Internacional y, en un momento ulterior, del pensamiento de Gramsci. Para toda esta evolución, cf. Perry ANDERSON, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981.
- 13 Este es por cierto el sentido en el que la lucha por la hegemonía supone un juego entre lo *social* y lo *político*, o lo que es lo mismo, un cálculo entre lo *dado* de un orden social que nunca se reproduce a sí mismo en perfecta identidad y el lugar *a donde el grupo “hegemónico” aspira a conducirlo* en este proceso suyo de cambio o metamorfosis interna.

dificultades que obstaculizaban el tránsito de la “clase en sí” a la “clase para sí” – jamás podía poner en duda la *objetividad* de una *explotación* que estaba radicada en la lógica misma de funcionamiento del capital, ni tampoco, por lo mismo, la *realidad misma* del *antagonismo*.

Sin llegar al extremo de Laclau, que en su actualización postestructuralista de la teoría de la hegemonía tiende a hacer de la relación de explotación capitalista *uno más* de los múltiples *antagonismos* a partir de los cuales puede articularse el sujeto político emancipatorio, la sola posibilidad de que la burguesía pueda ser reconocida como una clase “hegemónica” cortocircuitan tanto en Lenin como Gramsci su carácter *inmediatamente* “explotador” –y aquí lo central es precisamente esa *inmediatez*–, abriendo así la posibilidad de explorar tanto la consistencia como la temporalidad histórica de su potencial “universalidad”. Ahora bien, aquí no importa que Lenin descarte de plano la posibilidad “táctica” de que sea la burguesía rusa quien comande la revolución democrático-burguesa poniéndose a la cabeza de la lucha contra el zarismo<sup>14</sup>. Así como tampoco interesa que Gramsci circunscriba dicho potencial de “universalidad” a un período histórico que no puede ir más allá de 1848, momento tras el cual se iniciaría según el sardo toda una época de revolución pasiva<sup>15</sup>. Lo único que sí interesa es en cambio explorar cuál sería el *fundamento ontopolítico* de dicho “transclatismo”, pues, con independencia de las estrategias y los recursos que se empleen a tales efectos, e incluso con independencia de la *materialidad* u objetividad sobre la que pueda apuntalarse dicha condición, de este *fundamento* dependerá en última instancia el que en un determinado momento de la historia la burguesía pueda en efecto consolidarse como una clase *subjetivamente* “hegemónica”.

Como sabemos, una respuesta “marxista” más o menos clásica a esta cuestión siempre apelará a la instancia “superestructural” de la “ideología”, la cual, como un *Deus ex machina*, pareciera poder ser invocada en cualquier momento, “resolviendo” de este modo de manera inmediata cualquier clase de dilación o desvío en el proceso de construcción revolucionaria de una verdadera “conciencia de clase” proletaria. Sin importar pues el mayor o menor grado de sofisticación de la estrategia empleada por la burguesía, su “hegemonía” se ve pues reducida a un fenómeno de “conciencia”, o lo que es lo mismo, a una suerte de “engaño” cuya base es si no exclusiva (e.g. la “materialidad de las ideologías” de la que hablaba Althusser), al menos sí *fundamentalmente epistémica*. El problema con este tipo de “soluciones” clásicas es que, en la medida en que se mantienen aferrados al presupuesto *lógico* de la “explotación”, jamás pueden llegar a poner en un

---

14 Este es en efecto el meollo de la discusión con los mencheviques en su reflexión táctica sobre la revolución democrático-burguesa. Cf. V. I. LENIN, *Dos tácticas de la socialdemocracia*, Madrid, Akal, 1975.

15 Para una rápida aproximación a esta forma de entender el concepto de “revolución pasiva” en Gramsci, forma de entenderlo que lo identifica con “la forma general del proceder burgués” tras las crisis orgánica de 1848, cf. José Luis VILLACANA, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, en Rodrigo CASTRO ORELLANA, *Poshegemonía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 152-5. V. también Peter D. THOMAS, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, cap. 4.

*verdadero* entredicho la naturaleza “objetivamente antagónica” de la relación entre “burguesía” y “proletariado”, una relación que *al nivel estético de la experiencia* cotidiana en lo fundamental nunca había sido –ni será– una *abstracta* “relación de producción”, sino que se había desplegado más bien como una relación *vital* de “gobierno”, es decir, como una relación en la que el objeto de ese poder expropiador quizá se había *sentido* no tanto “explotado” como “conducido”.

Ahora bien, este es precisamente el gran hallazgo de los estudios foucaultianos sobre la biopolítica, y ello, sobre todo, a partir de los cursos del Collège de 1977-78 y 1978-79, que es cuando estos estudios asumen la que ya hemos señalado como su *inflexión gubernamental*<sup>16</sup>. En efecto, nos dirá Foucault, si lo que importa para entender *cómo funciona el poder moderno* –v.g. el biopoder– ya no es la pregunta por el *imperium* sino la pregunta por el *gobierno* –o lo que es lo mismo, si la cuestión central ya no es *quién decide* (*quis iudicabit*) sino *qué es gobernar* (y, en todo caso, y solo subsidiariamente, *cómo se gobierna*)–, ello es no solo porque allí es donde es posible hallar *la nueva racionalidad que regirá los destinos políticos* de Occidente –una racionalidad que, como se verá muy pronto, no es ya una racionalidad de Sujetos (Constituyentes) o Espíritus (Absolutos) que imprimen su voluntad a la realidad objetiva, sino más bien una *racionalidad de las cosas*, pues ahora son estas las que deben ser conocidas o descubiertas en su legalidad interna para así poder dictar a los hombres la manera en que ellas necesitan ser gobernadas<sup>17</sup>–, sino también, y acaso sobre todo, porque, asociada precisamente a esa nueva racionalidad, lo que allí se está gestando es a la vez *una nueva forma de poder*, y, para ser más exactos, una nueva forma de poder que en la medida en que ya no opera a partir de mecanismos directos de limitación, represión y sustracción, sino más bien indirectamente, a través del trabajo tecnopolítico del ambiente, ya no podrá menos que repeler los antiguos modelos “antagonistas” que según Foucault *sobrestimaban su dimensión confrontativa*<sup>18</sup>.

Ahora bien, si la cuestión del “gobierno” es clave en todo esto, ello es porque la *relación*

---

16 V. más arriba, n. 2.

17 A la hora de presentar una definición de gobierno, Foucault evoca a Guillaume de La Perrière, quien dice: “gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno”. La cita pertenece a *Le Miroir politique*, un texto publicado en 1567 que constituye una de las obras fundamentales de aquella “literatura antimachiaveliana” en la que empieza a gestarse la futura centralidad de la cuestión política del gobierno. Cf. Michel FOUCAULT, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 117 y ss. Esta *cosidad* del objeto de gobierno –vale decir, de lo gobernado– tiene por supuesto efectos en la naturaleza misma de la acción gobernante, que tiende a tecnificarse, despolitizarse. Nacida en la Grecia clásica como método de organización de la convivencia del que se vale el animal emplazado (polis) y con lenguaje (logos), en la modernidad la política se vuelve cada vez más *política de las cosas*. Cf. Jean-Claude MILNER, *La política de las cosas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2007.

18 Es la centralidad política de la cuestión del “gobierno” la que torna obsoletos esos modelos antagonistas que Foucault había estudiado con detenimiento en *Defender la sociedad*, por relación al discurso de la “guerra de razas”. La razón de ello es simple. La relación de poder asociada a la forma “gobierno” no remite a la lógica de la *conquista*, sino a la del *pastorado*, y como tal, ya no se da bajo el signo de la *confrontación abierta* entre grupos cerrados y heterogéneos en términos identitarios, sino, a lo sumo, bajo la forma de una *colaboración/resistencia* entre miembros que, aun en su asimetría, pertenecen no obstante a una misma “comunidad” de “salvación”.

*gubernamental* será precisamente la clase de relación que hará entrar en crisis los *modelos de subjetivación* vinculados a la forma soberana de ejercicio del poder. En efecto, como explica Foucault, la situación del “gobernado” no es la misma que la del sujeto del Contrato, que cede su porción de voluntad al soberano y se somete a sí mismo a la “impotencia”. A diferencia de lo que ocurre con el “súbdito”, el “gobernado” no está en una zona de no-poder. Por el contrario, él forma parte del juego de poder, y, se diría más, si el “gobernante” conoce los secretos de un “buen gobierno” el “gobernado” será sin duda alguna uno de sus instrumentos, una prolongación orgánica suya y de su propio biopoder<sup>19</sup>. A diferencia de lo que ocurre en la relación súbdito/soberano, acá no se ceden porciones finitas de soberanía, sino que se coordinan proyectos. El juego entre gobernante y gobernado no es un juego de suma cero, sino un juego de cooperación, o cuando menos de sinergias. Si el hombre no es una animal atravesado por la pasión de la igualdad, sino por la voluntad de vivir y hacer cosas, este podría ser el marco material en el cual un fenómeno como el de la “hegemonía burguesa” podría resultar perfectamente comprensible, *a pesar incluso de* [l conocimiento que pudiera alcanzarse de] su objetiva e incesante –vale decir, maquinal– “explotación” de las clase subalternas. En cualquiera de los casos, como puede verse, en la medida en que queda vinculada a la problemática foucaultiana del “gobierno”, la eventual apertura de la condición hegemónica a una pluralidad de sujetos diversos no parece tener tanto que ver con la labilidad o equivocidad del “significante”, y la “lucha ideológica” que dicha indeterminación habilitaría, como con la capacidad para ocupar y colonizar “dispositivos”, una capacidad que siempre, de un modo u otro, nos hace ingresar en el campo *material o físico* de las *fuerzas*.

(iv) *Universalidad del “sujeto político” e interiorización de las “lógicas de gobierno”, una articulación clave en la concepción gramsciana de la hegemonía.* Como es sabido, Gramsci define la “dirección hegemónica” de la sociedad por oposición a la mera “dominación”, y, para que esta distinción resulte lo más clara posible, la especifica a su vez por relación a la oposición “fuerza”/“consenso”. Un sujeto político es pues *hegemónico* –esto es, “dirigente” y no meramente “dominante”– cuando su puesto al frente de la sociedad está apuntalado sobre un *máximo de consenso* y cuando, por ello mismo, su mando político requiere para sostenerse de un *uso mínimo o elemental de la fuerza coactiva* del Estado. La cuestión de la “hegemonía” es pues indisociable de la cuestión de la “universalidad”. O lo que es lo mismo: “hegemónico” solo puede ser aquel sujeto

---

19 Esta es la razón por la cual Bazzicalupo puede decir que “el gobernado mantiene y cultiva un tipo de poder si no antagonista, *deuteragonista*, un poder inclinado, orientado, incentivado hacia una cierta modalidad y, por lo tanto, desincentivado hacia otras opciones.” (*Biopolítica*, ob. cit., p. 83, subrayado nuestro) Esto tiene que ver por supuesto con la propia *finalidad* del biopoder, que tendría por objetivo central maximizar las fuerzas productivas de la población, y que por lo tanto ya no se propone, como el antiguo poder soberano, “hacer morir” (y dejar vivir), sino más bien “hacer vivir” (y en todo caso dejar morir).

político que, al menos en principio, es un sujeto potencialmente “universalizable”.

Que en Gramsci esa “universalidad” está vinculada a la *naturaleza de clase* del sujeto político es evidente (de hecho, esta sería en última instancia la razón de que a partir de 1848 la burguesía ya no pueda ser según Gramsci una clase *verdaderamente* hegemónica). Pero en cualquier caso ello no cancela una cuestión de máxima importancia como la siguiente: ¿*en qué descansa* en último término la “universalidad” de una clase o de un sujeto político cualquiera? ¿Descansará como creía el marxismo clásico en su capacidad para absorber hasta el último de los miembros de la sociedad, haciéndose pues coextensiva con ella? ¿Descansará como pareciera afirmar en su deriva idealista el “posmarxismo” en sus habilidades retóricas para articular discursivamente cadenas equivalenciales de demandas? Para Gramsci esta “universalidad” del sujeto político se verá reflejada sobre todo en la forma del “gobierno”, y, más concretamente, en la manera en que este podría devenir autogobierno sin introducir no obstante por ello una discordancia entre los planos general y particular:

La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social), como elemento de cultura activa (o sea como un movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano) debe servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la que *el individuo particular se gobierne por sí mismo sin que por ello este su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino por el contrario, se convierta en su continuación normal, en su complemento orgánico*.<sup>20</sup>

Por su comprensión *praxeológica* del pensamiento de Marx, Gramsci es quizá uno de los primeros marxistas en ponerse en la pista adecuada, haciendo notar que la condición “hegemónica” de una clase –sea esta cual sea, y siempre dependiendo del período histórico que se esté analizando– nunca es solo, ni fundamentalmente una cuestión ideológica de *conciencia*, sino que, por el contrario, ella necesita estar *materialmente* apuntalada en una lógica de “gobierno” que, precisamente por la naturaleza potencialmente “universal” de la clase en cuestión, en principio debiera ser pasible de ser asumida por *cualquier individuo*. Que en Gramsci esta tesis esté orientada a prescribir qué patrones debiera seguir la acción política del proletariado –o lo que es lo mismo, que en el plano programático esta exigencia quede asociada a una defensa irrestricta de la generalización de la democracia y a una primera crítica de las formas protototalitarias que el sardo comenzaba a vislumbrar en las prácticas políticas del estalinismo– no significa que este no haya sido capaz de observar sus “paralelismos” dentro de la política burguesa. De hecho, a ello apuntaban precisamente sus estudios sobre “americanismo y fordismo”, en los que Gramsci veía desplegarse la nueva forma de “hegemonía” burguesa con la que esta última pretendía comandar el

---

20 Antonio GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1981-2000, Q8, §130, subrayado nuestro.

tránsito aparentemente indefectible del viejo individualismo económico a la economía planificada<sup>21</sup>.

Ello significa que, al parecer, sean cuáles sean sus objetivos políticos, las nuevas gubernamentalidades no podrán evitar tener que ocuparse de introducir toda una serie de “adaptaciones psicofísicas” que sin duda alguna vienen dictadas por las nuevas exigencias de la vida productiva, pero también, cómo no, por la forma moral que quiera imprimírsele a una sociedad<sup>22</sup> sobre cuyo orden, por acción o por omisión, las políticas públicas *ya no podrán no hacerse responsables*<sup>23</sup>. No es extraño que Foucault haya podido afirmar que “gobernar es estructurar el posible campo de acción de los otros”<sup>24</sup>. En efecto, en los *dispositivos de gobierno* será donde se construirá el “consenso” que luego habrá de ser recogido “democráticamente” por la vía “eleccionaria” o por cualesquiera otros medios que permitan dar “legítima” expresión a la “opinión pública”. El terreno de la gubernamentalidad será pues el terreno donde se ponga en juego la “hegemonía”. Lo cual es tanto como decir que quien renuncia a concebir una forma de gubernamentalidad alternativa, renuncia, por lo mismo, a *hacer verdadera política*<sup>25</sup>.

- 
- 21 “Serie de problemas que deben ser examinados bajo este título general y un poco convencional de *Americanismo y Fordismo*, después de tener en cuenta el hecho fundamental de que sus resoluciones son necesariamente planteadas e intentadas en las condiciones contradictorias de la sociedad moderna, lo que determina complicaciones, posiciones absurdas, crisis económicas y morales de tendencia a menudo catastrófica, etcétera. Puede decirse genéricamente que el americanismo y el fordismo resultan de *la necesidad inmanente de llegar* a la organización de una economía programada y que los diversos problemas examinados deberían ser los eslabones de la cadena que marcan el paso del viejo individualismo económico a la economía programada.” (Q22, §1, el segundo subrayado es nuestro).
- 22 En efecto, Gramsci había observado en este sentido que el hecho de que “una intento progresista sea iniciado por una u otra fuerza social no carece consecuencias fundamentales” (Q22, §1), pero al mismo tiempo había intentado mostrar cómo, en los Estados Unidos de los primeros años treinta, la cuestión de la lucha por la hegemonía no podía darse aún cerrada: “En América la racionalización ha determinado la necesidad de elaborar un nuevo tipo humano, conforme el nuevo tipo de trabajo y de proceso productivo: esta elaboración hasta ahora está sólo en la fase inicial y por eso (aparentemente) idílica. Es todavía la fase de la adaptación psicofísica a la nueva estructura industrial, buscada a través de los altos salarios; no se ha realizado todavía (antes de la crisis de 1929), sino esporádicamente, tal vez, algún florecimiento «superestructural», o sea que no se ha planteado todavía la cuestión fundamental de la hegemonía. La lucha se libra con armas tomadas del viejo arsenal europeo pero degeneradas, por lo tanto son aún «anacrónicas» en comparación con el desarrollo de las «cosas». La lucha que se desarrolla en América (descrita por Philip) es todavía por la propiedad del oficio, contra la «libertad industrial», o sea similar a la que tuvo lugar en la Europa del siglo XVII, si bien en otras condiciones: el sindicato obrero americano es más la expresión corporativa de la propiedad de los oficios calificados que otra cosa, y por eso la demolición que exigen los industriales tiene un aspecto “progresista.” (Q22, §2)
- 23 En tiempos de lo que Gramsci llama el *Stato integrale* –esto es, en tiempos donde la “sociedad civil” ya ha sido ganada por un “Estado” que, lo quiera o no, ejerce sobre esta una acción performativa constante– esta *imposibilidad de neutralidad* se vuelve un apriori del “historicismo absoluto” o la filosofía de la praxis gramsciana. Si el neoliberalismo puede reivindicarse a sí mismo como “antipolítico” ello será porque la “dejación de responsabilidad” puede volverse *una política*, es decir, puede representar la forma en que se defienden los intereses de clase del capital, no *haciendo*, sino limitándose a *deshacer* los contrapesos estatales (de forma que el libre funcionamiento del capital pueda desplegar así todo su potencial de agente revolucionario).
- 24 Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista mexicana de sociología*, nº 50, 1988, p. 15.
- 25 He desplegado y defendido esta misma tesis en una ponencia titulada “El síntoma populista. De la teorización imposible a la pragmática antidemocrática y más allá: una disquisición sobre el problema del sujeto en la práctica política populista”, presentada en el Congreso “Populismo versus Republicanismo: genealogía, historia, crítica”, celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid entre los días 20 y 23 de Septiembre de 2016. La misma forma parte de un libro que será publicado próximamente con algunas de las intervenciones que tuvieron lugar. Hay no obstante una versión digitalizada en la página del Congreso, que se puede consultar en: <https://populismvsrepublicanismo.wordpress.com/ponencias-digitalizadas/>.

## Nuestra metodología de trabajo. Una mirada praxeológica.

Sin duda, en Foucault tenemos buena parte de las herramientas teóricas que se necesitan para poder pensar los cruces y las complejidades –de planos, discursos, instituciones, etc.– en medio de las cuales se desarrolla la labor de una construcción hegemónica. Pero en la medida en que no hay allí una *teoría del sujeto*<sup>26</sup> tampoco la puede haber de la *agencia política*. La cuestión de la “hegemonía”, que como vio Gramsci no puede zanjarse sin conseguir articular las cuestiones del *sujeto político* y el *modo de gobierno*, se queda en Foucault sin el primero de estos extremos. Para compensar este déficit praxeológico es que aquí haremos uso de la teoría política gramsciana. Pero es importante aclarar de qué manera lo haremos. Nuestra manera de invocar y emplear el pensamiento gramsciano no será, por decirlo de algún modo, “directa”. Aquí no se trata de hacer un “aparato metodológico” que de algún modo tome y emplee las categorías gramscianas tal y como él mismo las pensó y las definió en su tiempo –algo que, por otro lado, estaría desaconsejado por la comprensión filosófico-práctica que Gramsci mismo tiene de su propia labor teórica y de la filosofía en general–, sino que más bien se trata de emplear su concepto de “hegemonía” como una herramienta teórica que, convenientemente desplegada, puede arrojar ella misma una estructura filosófico-histórica de lectura de la Modernidad. Esta estrategia metodológica resultará más clara en

---

26 En Foucault no hay sujeto propiamente dicho. Hay “poder” y “resistencia”, y se podría decir que estos son los dos polos entre los cuales desaparece o se resuelve una noción fuerte de *sujeto*, que en su caso quedará referida más bien al problema de la *subjetividad* o incluso de los procesos de *subjetivación*. En efecto, respecto a los equívocos que se habían suscitado con el último Foucault y su supuesto retorno al sujeto, Deleuze decía en este mismo sentido: “Es, como mínimo, difícil decir que la filosofía de Foucault es una filosofía del sujeto. En todo caso, «lo habría sido» cuando Foucault descubrió la subjetividad como tercera dimensión. Su pensamiento está hecho de dimensiones trazadas y exploradas sucesivamente, siguiendo una necesidad creadora, pero que no están comprendidas unas en otras. [...] Ya el Poder dibuja una segunda dimensión irreductible al Saber, aunque ambas constituyen mixturas inseparables en lo concreto; pero el Saber está hecho de formas: lo Visible, lo Enunciable, en suma, el archivo, mientras que el Poder está hecho de fuerzas, de relaciones de fuerzas, el diagrama. Podríamos preguntarnos por qué pasa del saber al poder, pero a condición de entender que no pasa del uno al otro como da un tema general a otro tema general, sino de la concepción original que se hace del saber a la invención de una concepción igualmente nueva del poder. Y ello es aún más cierto en el caso del «sujeto». [...] Foucault tiene necesidad de una tercera dimensión porque tiene la impresión de haber quedado encerrado en las relaciones de poder, de que la línea se termina o de que no ha llegado a «franquearla», de que le falta una línea de fuga. Lo dice, en términos espléndidos, en *La vida de los hombres infames*. Se invocan focos de resistencia, pero, ¿de dónde proceden tales focos? Se necesitará mucho tiempo para encontrar una solución, ya que, de hecho, se trata de inventarla. ¿Puede decirse entonces que esta nueva dimensión es la del sujeto? Foucault no emplea nunca la palabra «sujeto» como persona ni como forma de identidad, sino las palabras «subjetivación», como proceso, y «Sí mismo» (*Soi*), como relación (relación consigo mismo). ¿De qué se trata? Se trata de una relación de la fuerza consigo misma (mientras que el poder contemplaba las relaciones de la fuerza con otras fuerzas), se trata de un «pliegue» de la fuerza. [...] Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas. Pero los modos de existencia o las posibilidades vitales se recrean constantemente, surgen constantemente nuevos [...]. Y, del mismo modo que no hay un retorno a los griegos, tampoco hay en Foucault un retorno al sujeto. Pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la «muerte del hombre». Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto.” (Gilles DELEUZE, *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia, Pre-textos, 2014, pp. 149-50)



el próximo apartado, cuando presentemos nuestra hipótesis fundamental y la estructura que habrá de seguir nuestra argumentación, pero para que esta pueda llegar a ser perfectamente comprensible, quizá convenga hacer antes aquí algunas observaciones respecto al pensamiento del sardo.

(i) En primer lugar, y aunque esto suele olvidarse con frecuencia gracias sobre todo al auge de la lectura posmarxista de su obra, *la teoría gramsciana de la hegemonía es antes que nada una teoría de la revolución*. Su vocación no es pensar en términos abstractos una supuesta lógica metahistórica de la construcción política, sino más bien tratar de ver –y ello en términos absolutamente concretos– cuál debiera ser la estrategia empleada por el proletariado para devenir él mismo la nueva clase hegemónica. Ahora bien, esta conexión con el problema de la revolución es de suma importancia porque devuelve la teoría gramsciana de la hegemonía al horizonte epocal al que pertenece y permite comprender así las raíces y la racionalidad de fines liberal-ilustradas en las que, como demostró Domenico Losurdo, esta estaría inspirada<sup>27</sup>. Con ello se gana una profundidad filosófico-histórica que en principio hubiese resultado insospechada. Una profundidad filosófico-histórica que, a nuestro entender, nos obligará a remontarnos a los orígenes mismos de la modernidad, para intentar buscar allí, en el despuntar de un contractualismo específicamente moderno –v.g. el contractualismo hobbesiano, que como demostró Duso es radicalmente distinto del de Althusius<sup>28</sup>–, el fondo teológico-político que anima toda empresa hegemónica.

(ii) En segundo lugar, es importante tener presente cuál es el *estatuto epistemológico general* del pensamiento gramsciano, o lo que es lo mismo, es importante tener presente el hecho de que Gramsci concibe su propia labor teórica y práctica en la línea de lo que, siguiendo a Labriola y su interpretación del pensamiento de Marx, él mismo llama la *filosofía de la praxis*<sup>29</sup>. Ahora bien, este estatuto tiene su impacto no sólo en *la manera en que ha de leerse el texto gramsciano*, sino también, como ya hemos insinuado, en *la forma misma en que podría ser actualizado* su pensamiento. En este sentido es importante hacer dos observaciones. (a) Respecto al primer punto hay que decir que el estatuto filosófico-práctico del pensamiento gramsciano es lo que hace que

---

27 Cf. Domenico LOSURDO, *Antonio Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2015. Por lo demás, la idea de que las aspiraciones políticas del proletariado no son sino el corolario directo y legítimo de las promesas de la Ilustración, no es en modo alguno extraña a otras corrientes del marxismo. Cf. Herbert MARCUSE, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

28 V. más abajo 2.2.3 y 2.3.1.

29 Para la cuestión del “historicismo absoluto” o la filosofía de la praxis gramsciana, cf. César CANSINO ORTÍZ, “El historicismo marxista de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo”, *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Año 4, Nº 5, 1987, pp. 91-105. Y del mismo autor, “El historicismo marxista en la discusión postgramsciana (breves notas sobre un debate filosófico)”, *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Año 4, Nº 7, 1987, pp. 65-76. Para la influencia de Antonio Labriola –y, a través suyo, de “una larga tradición del propio debate historiográfico italiano” que se remonta al menos hasta Vico– en esta forma de interpretar el pensamiento de Marx, cf. Jaime MASSARDO, “Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola”, *Dialéctica*, nueva época, año 31, número 41, invierno 2008 – primavera 2009, pp. 27-50.

todas y cada una de sus categorías políticas fundamentales puedan ser leídas en un sentido velado pero inmediatamente *ontopolítico*. En efecto, en la medida que hace de la *praxis* –o, más concretamente, de la *actividad humana sensible*– la médula misma del materialismo histórico, esta forma de marxismo supone necesariamente una triple identidad entre filosofía, política e historia. En esta triple identidad se encuentra sin duda alguna el juego de continuidades orgánicas –v.g. unidad orgánica entre teoría y práctica, y entre pasado y presente– al que apunta la idea gramsciana de un “historicismo absoluto”<sup>30</sup>. Bien, a nuestro entender precisamente esto es lo que permite desplegar su teoría de la hegemonía –una teoría que originariamente pudiera parecer una teoría “política” en un sentido restringido de la palabra– en el sentido de una filosofía de la historia (una filosofía de la historia que, como es fácil de ver, en modo alguno puede ser tenida por “metahistórica”<sup>31</sup>). (b) El segundo punto que interesa señalar aquí se refiere a la *naturaleza dialéctica* de la filosofía de la praxis<sup>32</sup> y al modo en que dicha naturaleza afectaría al problema de la *actualización* del pensamiento gramsciano. Como dijimos antes, si hay algo que la filosofía de la praxis muestra como no recomendable, ello es la recuperación dogmática de una teoría y la reproducción mecánica de las categorías a ella vinculadas. El ejemplo fundamental de ello lo tenemos en el propio Gramsci, que en efecto jamás redujo la “filosofía de la praxis” a las aportaciones de su “fundador” y que, precisamente por ello, fue capaz de enriquecerla con toda una serie de elementos –e.g. el papel de la voluntad en la historia o la autonomía relativa de la política– que él se permitió absorber de una filosofía idealista como la de Benedetto Croce. Ahora bien, lo que aquí interesa no es tanto el caso gramsciano como las razones de fondo de esta radical apertura de la filosofía de la praxis. Y estas no son difíciles de intuir. En la medida en que se despliega bajo la forma de un historicismo absoluto, la filosofía de la praxis jamás puede desentenderse de los contextos reales en los que opera. Y ello no solo la preserva de las tentaciones dogmáticas, sino que,

---

30 Lo que tenemos con el historicismo absoluto o filosofía de la praxis gramsciana es una concepción filosófica que entiende la historia del hombre como el producto de su propia “actividad sensible”, y que, en consecuencia, obliga a buscar una relación activa –tanto teórica como práctica, tanto filosófica como política– con esa manifestación concreta de la historia que sería la “sociedad”, o mejor aun, la “vida social” del propio tiempo. Como explica Cansino Ortiz: “El historicismo absoluto rescata un nuevo sentido común de la historia perdido por el debate historicista en múltiples direcciones, sentido común que consiste en la necesidad de mirarnos en la historia como sujetos activos; ni «intuitiva» ni objetivamente (en el sentido positivista), la historia se conoce activa y dialécticamente; ni búsqueda de regularidades invariables, ni búsqueda irracional, los hechos históricos regulares pueden ser conceptualizados, las leyes así abstraídas deben considerarse como tendenciales, como historicistas; la historia se explica en sus múltiples determinaciones dialécticas, ni historia de las ideas, ni historia de las estructuras, sino unidad dialéctica del fenómeno social. Nuevos caminos: el historicismo absoluto sirve para unir teoría y práctica, filosofía e historia, filosofía y política y conjugarlos en sujetos concretos pues solo así hay filosofía de la praxis; la vinculación de filosofía e historia es la posibilidad de vincular el marxismo con las masas, con el cambio.” (“El historicismo marxista en la discusión postgramsciana (breves notas sobre un debate filosófico)”, art. cit., p. 68)

31 Esta filosofía no “metahistórica” de la historia será immanente, pero no vitalista; será subjetivista, pero no idealista; por último, tendrá elementos de voluntarismo, pero sin por ello recaer en esa nueva forma de “infantilismo” en las que a nuestro entender pueden acabar incurriendo algunas filosofías políticas del acontecimiento.

32 Esta dialéctica, por supuesto, no debe ser concebida en términos metahistóricos, sino más bien en los términos de lo que el checo Karel Kosík definía como una *dialéctica de lo concreto*. Cf. Karel KOSÍK, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.

más aun, la obliga a abrirse al diálogo y a la confrontación con la cultura filosófica de su tiempo. Como señala el profesor mexicano César Cansino Ortiz, más incluso que un *núcleo doctrinal*, “el historicismo absoluto indica *una particular lógica de construcción teórica*, una dialéctica del discurso filosófico, que se revela rica en posibilidades [de diálogo y de actualización]”<sup>33</sup>. Esta “lógica de construcción teórica” –que en Gramsci permitió por ejemplo combatir el determinismo de la ortodoxia mecanicista– es la *clase de lógica* con la que nosotros intentaremos desplegar el concepto gramsciano de “hegemonía” mucho más allá del propio texto gramsciano, y más allá incluso de la tradición marxista en la que este lo inscribe. El propósito último de este despliegue es poder articular el pensamiento gramsciano de la hegemonía con algunos elementos del análisis foucaultiano del biopoder y con algunos elementos de la tradición teológico-política sin los cuales, nos parece, la cuestión de la “hegemonía neoliberal” no puede ser correctamente comprendida.

(iii) Una tercera cuestión necesita ser aquí planteada, y esa cuestión se refiere a la contraposición entre *hegemonía* propiamente dicha y *revolución pasiva*, que es según Gramsci la única (y degenerada) forma de “hegemonía” a la que puede aspirar la burguesía tras el ciclo revolucionario de 1848. Aquí no podemos entrar en los detalles de la construcción teórica de dicha oposición –cuestión que solo puede comprenderse desde un punto de vista dialéctico, y de la que nos ocupamos más abajo, en el capítulo 4 de la presente investigación–, pero sí queremos hacer notar que hay allí, en un estado si se quiere embrionario, toda una teoría del *simulacro político* que es la que nos permitirá encuadrar nuestro problema de la “hegemonía neoliberal” pensándola no tanto como una hegemonía *falsa*, sino más bien como una hegemonía *idealista*, es decir, como una “hegemonía” que solo puede producir sus *efectos de cierre o sutura* “universalista” en un plano estético que, por fuerza, ya no podrá ser sino crecientemente *superficial* (de ahí el predominio de lo *visual*) y crecientemente *solipsista* (de ahí la proliferación de *dispositivos “policiales”*<sup>34</sup> de *compartimentación*, de la privatización de bienes, servicios y espacios públicos a una individualización o personalización cada vez mayor de los nuevos dispositivos tecnológicos).

Aunque el problema del simulacro no será desplegado sino hacia el final de nuestro escrito, al momento de formular nuestra “Conclusiones” –y hay razones de peso para que así sea<sup>35</sup>–, aquí

---

33 Cansino Ortiz, “El historicismo marxista en la discusión postgramsciana (breves notas sobre un debate filosófico)”, art. cit., p. 68., subrayado nuestro

34 El término “policial” se emplea aquí obviamente en su sentido ranciereano, es decir, por relación a una disolución de la “política” en mera gestión o administración. Cf. Jacques RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2012, cap. 2, “La distorsión: política y policía”, pp. 35-60.

35 Esas razones son sobre todo razones expositivas, pero son asimismo razones que pretenden adecuarse al propio despliegue conceptual de nuestro objeto. En este sentido, habida cuenta de que nuestra mirada del simulacro está fuertemente influenciada por la convicción “platónica” de que *solo la praxis puede ponerlo en evidencia*, el momento en el que la “hegemonía neoliberal” revele por fin su carácter de simulacro no puede ser un momento cualquiera, sino un momento de reactivación de la praxis. Es por ello que el concepto de simulacro solo intervendrá de un modo explícito al final, al momento de tratar la cuestión del antagonismo político entre “neoliberalismo” y “populismo”. Porque solo la disrupción “populista” –disrupción que, como es fácil de ver, solo puede ser auténtica

conviene adelantar lo siguiente. Nuestro desarrollo del mismo parte de algunas de las observaciones asentadas por Deleuze en uno de los apéndices de *Lógica del sentido* en el que se trata la cuestión de “Platón y el simulacro”<sup>36</sup>, pero se amplía en la dirección de incorporar un argumento *praxeológico* que Platón despliega sobre todo en el *Gorgias* –un diálogo al que Deleuze no se refiere en ningún momento<sup>37</sup>– y que abre la posibilidad de concebir una ruptura, un desgarró, o al menos una *puesta en evidencia* del simulacro<sup>38</sup>. La cuestión del simulacro será pues una cuestión esencial para poder pensar las características que debiera asumir una praxis política populista si en efecto quiere que su “universalidad” pueda ser diferenciada por un tercero –y no por un tercero cualquiera, sino por un tercero anestesiado, reducido a una pasividad espectadora– del tipo de “universalidad” del que está hecha la “hegemonía neoliberal”<sup>39</sup>.

(iv) Hay un último aspecto de la filosofía de la praxis que es preciso mencionar aquí por relación al sentido general de nuestro trabajo. Como observó en alguna ocasión Sánchez Vázquez, la introducción de la praxis como categoría central de una determinada interpretación de la obra de Marx no significaba dotar al marxismo de un nuevo “objeto” de reflexión, sino que sobre todo suponía fijar el lugar de la teoría por relación al proceso práctico de transformación de lo real, permitiendo de este modo, en las antípodas mismas del positivismo, que fuese esta voluntad de transformación la que orientase, si no directamente la palabra –y, en efecto, allí estriba la importante distinción que establece el marxismo entre “ciencia” e “ideología”–, al menos sí la mirada y el

---

ruptura si *moviliza* a la *plebs* y saca al ciudadano de su *posición expectante e impotente*– puede acabar revelando el simulacro de “universalidad” en el que descansaba la “hegemonía” neoliberal.

36 Cf. Gilles DELEUZE, *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, 2011, pp. 295-308.

37 Deleuze prefiere detenerse sobre todo en *El Sofista*, un diálogo en el que “la definición final del sofista nos lleva a un punto en el que ya no podemos distinguirlo de Sócrates: el ironista que opera en privado con argumentos breves.” (*ibid.*, p. 298)

38 Para que esa ruptura sea posible se necesitarán dos cosas: de un lado, *praxis*, y del otro, un *eîdos* al que esa praxis pueda estar referida. Es en esa articulación donde la “copia-ícono” podrá distinguirse del “fantasma-simulacro”, pues es precisamente en ese eje praxis-eîdos donde aparece la “semejanza”, no en vano, lo único que permitiría diferenciar –ya en Deleuze y en este mismo “mundo sensible”– uno y otro tipo de “imagen”.

39 Pensar la contraposición neoliberalismo/populismo por relación al problema del simulacro exige reactivar las lecturas más “praxeológicas” del pensamiento gramsciano, lecturas que a nuestro entender son las únicas que están en condiciones de articular dos exigencias igualmente irrenunciables: (i) no ceder la *racionalidad* de la Revolución –coextensiva con la forma política “democracia”, esta racionalidad no es más que la *ratio* del Contrato social, que no es tanto “contingente” como “necesaria en términos relativos”–, (ii) sin atarse jamás a ninguna de sus *fórmulas estratégicas* –ellas sí “contingentes”, porque se refieren al problema de cómo conseguir que esa racionalidad se realice en la Historia, debiendo por tanto *adaptarse* a la realidad histórica a la que pretenden transformar–. (Esta cuestión de la “necesidad relativa” es importante porque sirve a nuestro entender para eludir los debates “historicistas” en su formato más estéril, a saber, aquel en el que las posiciones se reparten en términos “esencialistas/antiesencialistas”. Aquí no se trata de afirmar la necesidad filosófico-histórica de la “democracia” –y por tanto de que el hombre fuera libre–, ni tampoco que ella constituya en sí mismo un “ideal”; mucho más modestamente, se trata simplemente de afirmar que no hay verdadera democracia si no hay verdadera “autonomía” y verdadera “igualdad” –a ello apuntan la cláusula del *consentimiento originario* y la idea de que *toda voluntad particular deba ser computada en el cálculo de la voluntad general* respectivamente–, y que por tanto, si no quiere verse intrínsecamente deslegitimada, la vigencia de una forma política democrática exige la realización fáctica de aquello que ella misma supone como presupuestos de su normal funcionamiento.)

sentido mismo de la empresa teórica<sup>40</sup>. Bien, aunque ello no será algo de lo que nuestra investigación haga *tema*, aquí quisiéramos señalar que la manera en que hemos resuelto investigar el fenómeno histórico del neoliberalismo no puede ser cabalmente comprendida sin ver hasta qué punto nuestra mirada del mismo está internamente estructurada por una comprensión filosófico-práctica de aquello que al parecer podría ser su verdadera “antítesis” histórico-dialéctica, a saber, la forma política “populista”<sup>41</sup>. Dicho de otra manera, aunque en esta investigación no hablamos apenas de populismo, quisiéramos creer que en ella se despliega un tipo de intelección del neoliberalismo que si a alguien interesa, ello es, sobre todo, a quienes están interesados en la praxis política populista, y en lo que esta debiera llegar a comprender del neoliberalismo si es que en efecto se aspira a desarrollar todo su potencial como “antítesis” superador. Como se verá a la hora de formular nuestras “Conclusiones”, el haber elegido estudiar el neoliberalismo desde el punto de vista de *una historia praxeológica del homo oeconomicus*, y el haber intentado comprenderlo en su relación con *el problema político del simulacro*, tienen allí su razón de ser.

### **Hipótesis y estructura del trabajo.**

Hechas estas advertencias metodológicas, ahora sí estamos en condiciones de presentar nuestra tesis fundamental y la estructura que hemos dado a la argumentación que pretende respaldarla. Nuestra tesis fundamental dice que el neoliberalismo no es sino la fase última de lo que Gramsci había previsto como “toda una época de revolución pasiva”, fase que se caracterizaría por lo que nosotros llamamos aquí el *despliegue final y absoluto del homo oeconomicus*, o mejor aun, de su (praxeo)lógica. La “hegemonía neoliberal” se basaría pues en la aparente “universalidad” de esta forma antro-po-praxeológica, “universalidad” que de algún modo irrumpe en la historia a través de lo que se dio en llamar la “socialización de las finanzas”, y que tiene una primera fase relativamente estable en la cual esa “socialización” se *realiza bajo la mediación (y contención) de instituciones “representativas”* del sistema financiero (bancos, fondos de inversión, fondos de pensiones, etc.), y una segunda fase en la que, *rotas esas mediaciones representativas*, las lógicas de la gobernanza neoliberal deben lanzarse en busca de algo que, usando un giro pasoliniano, bien

---

40 Cf. Adolfo SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso-FIM, 1987. O del mismo autor, más brevemente, “La filosofía de la praxis”, en Fernando QUESADA (ed.), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, pp. 17-35.

41 Aunque el autor no se exprese jamás en los términos de una dialéctica histórica, para una comprensión del “populismo” como forma política resultante de las lógicas sociales impuestas por la gubernamentalidad neoliberal, cf. José Luis VILLACAÑAS, *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande, 2015.

podríamos denominar una auténtica *revolución antropológica*. Ahora, la “socialización” de la *lógica homo-oeconómica* ya no puede ser mediatizada institucionalmente (primero los Estados, después las Corporaciones, tal y como se había dado en el modelo keynesiano-fordista y en la primera fase de gobernanza neoliberal respectivamente), sino que debe ganar, uno a uno, a todos y cada uno de los individuos. El “empresariado de sí” deja de ser pues un mero horizonte normativo o un ideal ético abstracto y, resignificado por la escasez, deviene en la práctica un imperativo de vida atado al incremento de las posibilidades de subsistencia. Tras un momento inicial de zozobra, el neoliberalismo conserva no obstante sus “consensos” y su “crisis orgánica” no parece dar lugar a nada superador. ¿Diremos pues que el neoliberalismo mantiene su condición “hegemónica”? La respuesta a este interrogante es compleja y es en definitiva la que nos hace ingresar de lleno en el terreno del simulacro. Nuestra impresión es que el neoliberalismo consigue desplegar toda una serie de *dispositivos que permiten visibilizar un “consenso”* que ya no necesita tener un correlato subjetivo, o lo que es lo mismo, la “hegemonía” neoliberal ingresa así en una fase suya abiertamente “totalitaria” en la que lo que importa ya no es tanto el control de las *emociones* del gobernado –lo que Thatcher hubiera definido como ganar o “transformar el alma”– sino su *manifestación* en el espacio público. Si no obstante esta inversión “totalitaria” puede conservar durante algún tiempo su apariencia “hegemónica”, ello es en cualquier caso por el tipo de subjetividad sobre el que se despliegan estas formas de “neototalitarismo”. O dicho de otro modo: si estas formas de neototalitarismo *no son percibidas* en su carácter abiertamente *autoritario* –sin duda alguna, el signo *estético* por antonomasia de los primeros totalitarismos–, ello no será tanto por lo que ellas son o dejan de ser –la disciplina gerencial puede ser tan minuciosa, exhaustiva e inflexible como lo era la de los espacios de encierro de los que nos hablaba Foucault–, como por el carácter “flexible”, “lábil” o “líquido” del tipo de *sujeto* “posmoderno” contra el cual irán a dar *ahora* todas esas coacciones.

Como puede verse, nuestra tesis fundamental no es difícil de enunciar, aunque a nuestro entender su significado más profundo no puede ser captado de un modo pleno sin transitar antes el camino que, habiéndola dotado de todo su espesor ontopolítico, nos permitirá comprender qué es lo que hay verdaderamente detrás de esta “socialización” o “democratización” de la forma “revolución pasiva”, y por qué ello nos coloca en situación de tener que invertir ese sintagma y comenzar a hablar, no ya de “revolución pasiva”, sino mejor aun de una época de “pasividad revolucionaria”. Ahora bien, ¿cómo recorrer ese camino? A nuestro entender, para hacerlo lo que es preciso plantear correctamente es el problema teológico-político de la Revolución, o lo que es lo mismo, el problema de los procesos que se irán dando en la Historia para que esta pueda alumbrar la nueva y secular *comunidad de los libres e iguales* a la que había quedado comprometida con el nacimiento

del Estado moderno<sup>42</sup>. La cuestión de la Revolución –y más exactamente, la cuestión de la Revolución analizada desde un punto de vista que siempre intenta mantenerse en el plano *inmanente* de su desarrollo *praxeológico*– se vuelve así el hilo conductor que vertebra nuestro relato y que de algún modo organiza el conjunto de nuestra argumentación. La idea es tratar de ver de qué manera esta cuestión se ve expuesta a toda una serie de transformaciones que, sin alterar en lo más mínimo su sentido teológico-político, obligarán no obstante a resignificarla primero en los términos de una lucha por la “hegemonía”, y más tarde –en la medida en que la “tesis” burguesa consigue resistir los embates de la “antítesis” proletaria– en los de una “revolución pasiva”. Como advertíamos un poco más arriba, la última estación de ese recorrido –la nuestra– es aquella a la que aquí nos hemos referido en términos de una “pasividad revolucionaria”, etapa en la que todas las “antítesis” que debían ser desarticuladas –v.g. la nación, el pueblo, el proletariado, etc.– ya han sido en efecto desarticuladas, y en la que, precisamente por ello, y por paradójico que esto pueda parecer, *la pasividad política* de los individuos –esto es, de cada uno de los miembros de la nueva “sociedad sin clases”– no solo no detiene la Revolución, sino que incluso la dinamiza, la acelera, la precipita, funcionando de este modo como un *principio suyo activo*. En efecto, la “socialización” de las finanzas, la “desconcentración” de las fuerzas productivas<sup>43</sup>, la “universalización” de la forma-empresa... todo ello no es solo *una prolongación orgánica o una diseminación microfísica* de aquel viejo principio ontopolítico de desagregación del “pueblo” al que Gramsci había llamado “revolución pasiva”, sino que también es, por lo mismo, su multiplicador, su *catalizador*. La “democratización” de la forma “revolución pasiva” sería así pues la clave de inteligibilidad de una (pseudo)“hegemonía” neoliberal cuya subsistencia ya no depende, como se ve, de iniciativa o acción positiva alguna por parte de la “tesis” burguesa, sino más bien de la impotencia estructural en la que se mantiene acorralada una “antítesis” que, incesantemente desbordada por la velocidad y la ferocidad de dicha “tesis”, no parece poder llegar a alcanzar siquiera el momento de

42 Bien a través de la solución cesaropapista, bien a través de la libertad de conciencia acordada a las minorías religiosas, bien a través el *ius emigrandi* o derecho de emigrar por convicción religiosa –aquí poco cuál sea la técnica política empleada para neutralizar las diferencias religiosas–, si en cualquiera de estos casos se supone que el nacimiento del Estado moderno es lo que consigue dar por saldadas las guerras civiles de religión, ello es porque, aun bajo formas tan distintas, lo que hacen esas técnicas es prometer una “libertad” y una “igualdad” –vale decir, una autonomía– sin las cuales el conflicto religioso no se podría haber “despolitizado” jamás. En este sentido, tiene razón Rivera García cuando observa que “las medidas francesas, alemanas e inglesas adoptadas para resolver las guerras civiles religiosas responden a la misma política de neutralización: tan solo son distintas técnicas políticas para neutralizar las diferencias religiosas e imponer el fin de la paz y de la unidad política.” (Antonio RIVERA GARCÍA, *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, España, Almuzara, 2007, p. 150)

43 Por “desconcentración” de las fuerzas productivas aludimos a procedimientos como la “tercerización” de procesos productivos o la “rotación” y “temporalización” de las fuerzas del trabajo, procedimientos que, aun de distintas maneras, tienden todos ellos a fragmentar o dispersar dimensiones del proceso productivo antes eran concurrentes. Por supuesto, esta “desconcentración” de las fuerzas productivas en ningún caso suponen una pareja desconcentración de los mecanismos de apropiación de sus productos. Ello es así porque se ha conseguido separar las dinámicas capitalistas de producción y acumulación. Así, la acumulación de capital puede continuar con su tendencia a la concentración, pero ahorrándose el problema político de tener que reunir para ello a las fuerzas productivas del trabajo.

sustanciación y organización de sus fuerzas<sup>44</sup>.

Ahora bien, para defender esta tesis nuestra argumentación se estructura a partir de tres movimientos u operaciones fundamentales, cada uno de las cuales se corresponde con una de las Partes Principales en las que se subdivide nuestra investigación.

En la Primera Parte (“La construcción del problema”) intentamos abrir y justificar nuestra perspectiva de análisis. Es decir, se trata de fundar la necesidad y legitimidad de un análisis teológico-político del neoliberalismo que a su vez exige hacerse coextensivo con una determinada mirada de la Modernidad que necesariamente habrá de funcionar como genealogía del presente. Para ello afrontamos dos o tres operaciones fundamentales, las cuales quedan inscritas en su totalidad en el marco del único capítulo (Capítulo 1, “La hegemonía neoliberal como problema filosófico”) del que se compone esta primera parte. (i) En primer lugar, intentamos mostrar *las insuficiencias de una literatura crítica*<sup>45</sup> convencional que, demasiado apegada aún a la perspectiva de clase, somete el fenómeno que aquí intentamos indagar a una zona de irremediable “irracionalidad”. Lo que se señala allí no son pues insuficiencias objetivas –el análisis clasista sigue siendo insuperable a la hora de analizar el funcionamiento del *objeto* económico “Capital”, aun en su fase “neoliberal”–, sino subjetivas –es decir, la necesidad de abandonar la retórica de la “explotación”, si lo que se quiere comprender es de qué manera el funcionamiento del “Capital” puede resultar *humanamente atractivo* incluso para aquellos a quienes les es expropiada su plusvalía–. (ii) Esta primera operación nos depositará en los brazos de Foucault, de cuyos estudios sobre la “gubernamentalidad” intentaremos obtener cierta “ejemplaridad” que nos permita orientar nuestro propio análisis. ¿Cuál es, o en qué elementos se descompone para nosotros esa “ejemplaridad”? A nuestro entender, hay en Foucault dos aportes fundamentales. En primer lugar, *el concepto mismo de “gobierno”*, y el hecho de que, como vimos, este es el que nos permitirá

---

44 A nuestro juicio, esta situación de desagregación e impotencia política de la “antítesis” es lo que está detrás de aquella “indeterminación radical” que la concepción posfundacional del “populismo” tiende a *celebrar* por relación al *Seyn* heideggeriano o a la cuestión lacaniana de la significación (cf. Ernesto LACLAU, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2013) Si hay razones para hablar allí de “reformismo”, la razón principal es probablemente esta, a saber, que al “ontologizar” lo que no es sino el producto de una derrota histórica –y en efecto, al hablar de “ontología retórica”, el estatuto que le da Laclau a la revolución pasiva es *ontológico*, no *óntico*–, Laclau la invisibiliza como tal derrota y la “naturaliza”, obstaculizando de este modo el proceso de conformación de una verdadera *fuerza* política que pueda operar sobre la realidad histórica en el sentido gramsciano del *fare epoca*, y no ya de la mera *durata*. La tan mentada incapacidad [de buena parte] del populismo “realmente existente” para conseguir transformaciones estructurales que consigan sobrevivir a un eventual revés electoral, puede que encuentre allí su razón de ser (a este respecto, cf. Abralles, “El síntoma populista”, ponencia citada).

45 Allí se sustancia una suerte de *status quaestionis* en el que pasamos revista a algunas de las investigaciones fundamentales que existen sobre el “neoliberalismo”, solo que, en nuestro caso, ese “estado de la cuestión” (i) está necesariamente delimitado por la especificidad de nuestro objeto –v.g. la “hegemonía” neoliberal, y no el “neoliberalismo” en sí mismo, visto de un modo general–; y (ii) está a su vez sometido a una forma de análisis tipológico, conforme al cual lo que nos interesa nunca es un autor o una obra en concreto, sino más bien el tipo general dentro del cual estos pueden ser encuadrados.



repensar el enfrentamiento político de clases no ya según el modelo *antagonista* de la “guerra de razas” –completamente inoperante en sociedades que ya han sido signadas por el individualismo–, sino más bien según una matriz *fundamentalmente cooperativa* que, aunque permite el conflicto, sin duda alguna lo des-totaliza y obliga a pensarlo y gestionarlo según un eje mucho más propicio al pensamiento de la “hegemonía” como es el eje *colaboración/resistencia*<sup>46</sup>. El segundo elemento de interés que encontramos en Foucault por relación a nuestro propio problema teórico es el reconocimiento de *toda una densidad histórica* sin la cual el fenómeno de la hegemonía neoliberal resulta a nuestro entender difícilmente comprensible y respecto de la cual la mayor parte de los estudios sobre el neoliberalismo hacen caso omiso, procediendo, como lo hacen, a un tipo de recorte arbitrario del objeto que consiste en delimitarlo por relación a algunos “hitos fundacionales” como por ejemplo, la celebración del Coloquio Walter Lippmann o la fundación de la Sociedad Mont Pelerin. Con Foucault es pues con quien mejor se comprenden las relaciones estructurales que existen entre neoliberalismo y modernidad, abriéndose así el camino de una indagación que no dude en remontarse a los orígenes mismos de esta última, si lo que se quiere es ver cómo fue posible que la *universalización del egoísmo* pueda darse por forma “natural” de la voluntad o interés general siendo que, si atendemos a Hobbes y su constitución de la racionalidad política moderna, ese –v. g. el *bellum omnium contra omnes*– no solo no debía ser el *telos* de la Modernidad, sino que, más aun, era más bien su punto de partida, su *génesis*, es decir, aquello de lo que la Modernidad se proponía escapar. (iii) Foucault será pues quien nos señale el camino de una amplia genealogía. Pero en su caso, el problema es que, asociada como está a la cuestión del dispositivo y a la idea de un poder que jamás conoce exterior alguno, la perspectiva de la “gubernamentalidad” *nos deja desde un principio sin sujeto*, impidiendo ver así el juego moderno de una “libertad” que busca cancelarse a sí misma, una “libertad” cuya principal paradoja histórica será al parecer la búsqueda de su auto-liquidación<sup>47</sup>. Se podría pues que en Foucault no hay revolución, o mejor aun, que para Foucault la revolución es desde su nacimiento mismo “revolución pasiva”. Basándonos en una obra como *Crítica y crisis*, de Reinhart Koselleck, nosotros intentaremos reconstruir aquí otro tipo de genealogía, que si bien en lo sustancial no contradice en nada los análisis de Foucault, sí permite pensarlos en su complementariedad con toda una dimensión jurídico-política de la Modernidad –la Ilustración– que, no por azar, sus cursos de los últimos años setenta tienden a tratar en los términos

46 En efecto, toda la problemática gramsciana de la “hegemonía” resulta en último término ininteligible si no se comprende que de lo que se trata allí es precisamente de esto, es decir, de ver de qué manera podría continuar la “lucha de clases”, pero en un orden social como el burgués, cuya forma de reproducción material torna inviable tanto la *guerra abierta* (de ahí la necesidad de transitar de la “guerra de maniobras” o “movimientos” a la “guerra de posiciones” o “trincheras”), como la forma política *dictadura* (de ahí la necesidad de insuperabilidad del horizonte político del “gobierno”).

47 De impronta psicoanalítica, esta tesis ha sido explorada entre otros por Erich FROMM (*El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1982) o Claude LEFORT (*La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990), y en ambos casos ha desempeñado un papel fundamental para tratar de comprender fenómenos como el fascismo o el totalitarismo respectivamente.

epifenoménicos de una mera pantalla ideológica de las tecnologías de gobierno.

Abierta de este modo la perspectiva teológico-política de la Revolución, nuestra Segunda Parte (“Las ambivalencias de la política post-westfaliana. Los fundamentos ontológico-políticos de la teoría de la hegemonía”) intenta dar cuenta del proceso que explicaría la lenta transformación de la cuestión de la Revolución en la cuestión de la Hegemonía. Puesto que para ello es esencial ver la manera en que se articulan, de un lado, lo jurídico-político, y, del otro, lo económico, esta segunda parte consta de dos capítulos.

En el primero de ellos (Capítulo 2, “Westfalia, contrato y Revolución. De la modernidad ontopolítica o del nacimiento de la Historia”) no nos ocupamos directamente de este asunto, sino de uno anterior, que es el que concierne a la constitución, tras Westfalia, de una *racionalidad* y una *potencia* política específicamente modernas. A partir de algunas aportaciones de la llamada historia conceptual, intentamos hacer ostensible dicha especificidad y fundar así el marco general dentro del cual adquiere su sentido el concepto moderno de Revolución<sup>48</sup>. Para ello resultan fundamentales dos operaciones. En primer lugar, de la mano del análisis koselleckiano del moderno concepto de Historia –concepto en el que confluyen y se articulan lo fáctico de la *Geschichte* y lo filosófico-histórico de la *Historie*– intentamos captar *el carácter inmediatamente ontológico de la política moderna*, asegurando de este modo el sentido y la pertinencia misma de una idea central para nuestra tesis como lo es la “ontopolítica”. A partir de allí, la tarea fundamental pasa por reconstruir la *racionalidad* de dicha ontopolítica, racionalidad que siguiendo a Giuseppe Duso ubicamos en la filosofía del contrato, y más exactamente en el nacimiento con Hobbes de un contractualismo específicamente moderno, radicalmente distinto del anterior de los monarcómacos. Allí ubicamos la *Trennung* –o fractura entre el mundo antiguo y moderno– que Koselleck prefirió situar hacia mediados del siglo XVIII, cuando se inicia la *Sattelzeit*. Según Duso, lo que nace allí con Hobbes es

---

48 Nuestro concepto teológico-político de Revolución está elaborado principalmente a partir de algunas de las observaciones histórico-conceptuales que hiciera al respecto Koselleck. Tan distinto de los antiguos *turba*, *seditio*, *conjuratio* o *rebellio*, el moderno concepto de *revolución* va mucho más allá de los fenómenos de agitación o lucha por el control del poder político. En rigor, el concepto “trasciende el estrecho sentido político vinculado a la violencia para abarcar toda la sociedad”, señalando de este modo igualmente “una transformación estructural a largo plazo”, razón por la cual “el concepto se aproxima al sentido de «revolución permanente»”. Como puede verse, en su inflexión moderna, el concepto rompe los lazos que lo vinculaban con la idea polibiana de los ciclos de gobierno. Se sustrae a esta temporalidad circular, para inscribirse en una temporalidad radicalmente distinta, de naturaleza finalística o teleológica, y, aunque convenientemente secularizadas, con obvias connotaciones salvíficas o soteriológicas. Una última cuestión es importante para entender el uso diacrítico de la mayúscula en el giro nominal empleado aquí para referirnos al concepto, así como para comprender su radical apertura al problema del simulacro. “Concepto fundamental” de la Modernidad –es decir, perteneciente al conjunto de conceptos que según Koselleck son “insustituibles” o “no intercambiables”, por la sencilla razón de que sin ellos “no hay comunidad política y lingüística alguna”– a lo largo de la modernidad el antiguo concepto de “revolución” devendrá un “singular colectivo” (la Revolución) de carácter por ello mismo “polémico” (v.g. abierto a la disputa, en tanto y en cuanto “distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado”). Para todas estas cuestiones, cf. Reinhart Koselleck, “Historia conceptual” y “Revolución como concepto y como metáfora”, ambos en Reinhart KOSELLECK, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 45-8 y 161-70 respectivamente.

una *nueva forma de concebir la unidad política* y, por lo mismo, también, toda una nueva concepción de la *representación pública* que, no cabe duda, es la que llega hasta nuestros días. En la medida que en redirige la mirada del soberano desde la política exterior a la interior y lo lleva a intervenir con su ley la espontaneidad de la vida civil –comenzando a erosionar así la antigua distinción entre “Estado” y “sociedad”–, este nuevo concepto de la política no solo es *unitario*, sino también *constituyente*. Es esta *doble dimensión* del poder político *absolutista* la que abrirá el juego de la Revolución, ya que, como es natural, lo que activa los plenos poderes reconocidos a la representación pública, también activará el proceso revolucionario que busca su “democratización”. Unitario y constituyente, el poder político moderno muestra así desde sus orígenes signos protototalitarios que, según veremos, son los que de algún modo están detrás tanto de los proyectos “hegemónicos” (forma de poder total que *busca construir* el espacio de las autonomías particulares y el pluralismo) como de los “totalitarios” (forma de poder total que *se vale de sus inercias* para dejar que ese espacio sea ganado por la uniformidad).

Como su nombre lo indica, el siguiente capítulo (Capítulo 3, “De la Revolución a la Hegemonía. La ontopolítica moderna entre el derecho y la economía”) contiene –ahora sí– un análisis de la articulación entre los planos jurídico y económico de la política moderna. Allí es donde intentamos rastrear la manera en que ambos confluyen en la producción histórica de un nuevo concepto de Revolución que, aunque todavía no recibe el nombre de “hegemonía” (para ello habrá que esperar a Gramsci, y antes aun, a la socialdemocracia rusa), ya contiene sin embargo todos los rasgos estructurales que con el correr del tiempo permitirán identificarlo en su nueva determinación específica. Para comprender la manera en que este concepto irá abriéndose paso en la historia es importante observar el rol protagónico que asume la “economía” como válvula de escape a las guerras de religión. En efecto, como observa Foucault en *Seguridad, territorio y población*, la pacificación del orden postwestfaliano no sólo descansa en la constitución de una forma política que con tal de promover una nueva moral común inicia así el camino de su secularización (e.g. el moderno Estado absolutista), sino también en la conformación de *un nuevo espacio económico de “competencia”* que, de algún modo, comienza a hacer el mismo tipo de trabajo de *despolitización* que aquel otro dispositivo<sup>49</sup>, solo que ahora no ya a nivel interno, sino en el frente externo e

---

49 Fue Carl Schmitt quien señaló este juego de despolitizaciones y repolitizaciones que se observan a lo largo de la historia moderna y lo describió en términos de un “desplazamiento del centro de gravedad” *existencial* de unas a otras esfera de la acción social (cf. “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”, en Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 107-22 ). Como es sabido, Schmitt distinguía las formas de neutralidad *positiva*, que de algún modo redirigen la conflictividad hacia nuevos campos simbólicos y contribuyen a redefinir el antagonismo, de esa forma de neutralización *negativa* que se observa en el “liberalismo”, la cual según Schmitt se propondría una *despolitización absoluta*, o lo que es lo mismo, la negación de plano de la posibilidad misma de conflicto *existencial*. Bien, esta es precisamente la diferencia entre los dos tipos de dispositivos pacificadores que se ponen en juego a la salida de las guerras civiles de religión –el dispositivo jurídico-político secularizado y el dispositivo económico de competencia–. En efecto, mientras el primero despolitiza la esfera de lo

interestatal. Es preciso tener presente que la pacificación del orden político postwestfaliano no podría haberse asegurado sin la pareja gestación de un orden interestatal como este, que liberado de la antigua vocación imperial, comienza a librarse también de toda carga escatológica, y empieza a asumirse ya como un orden *indefinidamente pluralista*. Ahora bien, este es el contexto en el que se opera una metamorfosis del sujeto histórico revolucionario y, con ella, del concepto mismo de Revolución. En realidad, la cuestión es compleja, porque el sujeto revolucionario sigue siendo básicamente el mismo –esto es, la burguesía; y, más exactamente, su tipo antro-po-praxeológico: el *homo oeconomicus*–, pero si bien en el plano material todavía es posible asegurar su identidad, en el plano formal de su autoconciencia como sujeto revolucionario se inician toda una serie de transformaciones que, como decíamos recién, no tardarán en hacerse extensibles al concepto mismo de Revolución. ¿Dónde pueden observarse esas transformaciones? En el tránsito que va del pensamiento político de un Locke o un Rousseau al pensamiento de un Sieyès. En efecto, como se pone de manifiesto en la obra del abate, la burguesía que asalta el poder en 1789 ya no es la *burguesía ilustrada*, sino la *burguesía productora*. O lo que es lo mismo, ahora *lo decisivo* ya no es tanto la “sociedad civil” –y el derecho que esta reivindicaba de imprimir su *natural law* en la “voluntad general” del soberano–, sino más bien la “nación”, y la *necesidad* que esta tiene de establecer la legalidad de la comunidad política cuya *subsistencia material en la historia* es ella asegura. Como se ve, la necesidad funda derecho. O dicho de otra forma, el fundamento jurídico de la Revolución comienza a escorar cada vez más de la *moral* a lo *económico*.

Este tránsito del contractualismo clásico a Sieyès no podría ser más importante. De hecho, allí es donde vemos emerger un *nuevo* concepto de “revolución” que por distintos motivos ya prefigura la futura problemática gramsciana de la “hegemonía”. Alrededor de los conceptos de “nación” y “tercer Estado”, ¿*Qué es el tercer estado?* trae al pensamiento político contemporáneo dos ideas que acabarán siendo centrales para captar cuál es la lógica que rige la lucha por la “hegemonía”. Esas dos ideas son: (i) que es lo económico –y no lo histórico– lo que funda o debe fundar el derecho político; y (ii) que, en tal caso, una de las partes –la parte que carga con las *responsabilidades* productivas– ya es en sí misma *la* parte “universal”, y, por lo tanto, la que tiene derecho a ser considerada ella misma *el* Estado. Es evidente que esta reconsideración económico-jurídica del proceso revolucionario llevada adelante por Sieyès será la que acabará desbordando la antigua lógica revolucionaria de carácter fundamentalmente moral o ético-jurídica, e inaugurará así,

---

religioso pero no sin repolitizar la esfera moral de la vida civil, el segundo en cambio consiste en la denegación misma de la pulsión tanática que co-informa la vida anímica del hombre. Esto es precisamente lo que, todavía a día de hoy, aparece como estructuralmente obturado en el discurso “económico” burgués, y de ahí esa incapacidad suya para asumir *responsabilidad* alguna de sus efectos performativos. Ahora bien, como demostró el Koselleck de *Crítica y crisis*, la tendencia burguesa a “velar” o “encubrir” las crisis, no es sino un foco suyo de “agudización”. Por ello, sometida a esta suerte de *forclusión*, la dimensión tanatológica de la economía moderna no puede sino crecer.

inesperadamente para la burguesía, el mismo tipo de discurso que luego el proletariado podrá reivindicar como propio en su lucha por la “revolución permanente”, o, más adelante, por la “hegemonía”.

Llegamos así a la Tercera y última Parte de nuestra investigación (“La Hegemonía y su simulacro. La ontopolítica moderna en tiempos de Revolución Pasiva”), en la que intentamos explorar de qué manera es que la burguesía consigue desactivar esa lógica económico-jurídica que ella misma había puesto en circulación, consiguiendo no sólo que la “necesidades” económicas no funden ya una expansión del derecho, sino más aun, poniéndolas a funcionar en el régimen discursivo de una *excepcionalidad* que, al menos tendencialmente, permitirá ir descolectivizando y “desjuridificando” –aunque no necesariamente desregulando– aquel mismo orden que ella misma había ayudado a construir<sup>50</sup>. Por supuesto, el gran problema filosófico en este tramo de la investigación es tratar de entender cómo es que *en tales circunstancias* la burguesía consigue mantener no obstante su “hegemonía”. Y precisamente para ello es que se vuelve indispensable el concepto gramsciano de “revolución pasiva”, pues lo que este concepto permite pensar no es sino el conjunto de estrategias políticas *idealistas* a partir de las cuales la burguesía intentará “compensar” un déficit suyo de “universalidad” que en el plano *material* ya no podrá sino incrementarse.

Para dar respuesta a esta cuestión –que en su extremo desemboca en lo que nosotros hemos identificado aquí como una forma “neototalitaria” de neoliberalismo– esta parte consta de dos capítulos. El primero de ellos (Capítulo 4, “De la Hegemonía a la Revolución Pasiva. ¿Hacia una modernidad post-jurídica?”) tiene dos preocupaciones fundamentales. En primer lugar, conseguir dar un *correlato praxeológico* a esta nueva transformación histórica que sufre el concepto moderno de Revolución, intentando mostrar cómo la misma se apoya en una ambigüedad fundamental de la estructura praxeológica del *homo oeconomicus*. Esta ambigüedad, que está relacionada con el hecho de que el *homo oeconomicus* resuelve su praxis traccionado por las expectativas futuras y no por las regularidades pasadas, es la que lo mismo que permite “remoralizarlo” (v.g. cancelar la ley antigua para dotarlo de una nueva ley, tal y como sería en el caso del sujeto de interés hobbesiano), también permite exponerlo al más absoluto “vaciamiento moral” (v.g. cancelar la ley, tal y como se dará en el caso del sujeto de interés neoliberal). Bien, esta última es la tarea histórica de la Revolución Pasiva. Al desarticular la excepcionalidad reclamada frente a la antigua ley religiosa del fin

---

50 Por su vínculo inmediato con la “aleatoriedad” y la “excepcionalidad” de las situaciones por las que debe atravesar una economía, las “necesidades” económicas se volverán, cada vez más, no el fundamento filosófico jurídico de una expansión universal de derechos positivos, sino, al revés, el *pretexto “científico-positivo”* de su progresiva limitación, suspensión o cancelación. Asociado a este proceso, lo que está en juego es en definitiva la lucha por la “hegemonía”, o lo que es lo mismo, la disputa respecto a *cuál es el sujeto –la clase– que tiene derecho a ser reconocida como “nación”*, en el sentido que tenía tal concepto en Sieyès por supuesto. Por ello, el proceso de “revolución pasiva” también es el proceso por el cual el discurso económico burgués pasa de la teoría del valor-trabajo propia de la “economía clásica”, a unas teorías del valor como las “neoclásicas”, que ya no ponen su centro en la “producción”, sino más bien en el “mercado”, y en el papel de los “oferentes”.

“superador” por el cual esa ley había sido puesta en suspenso, la *excepcionalidad burguesa* quedará pues liberada de todo tipo de restricción trascendental. El segundo asunto que nos ocupa en dicho capítulo es una reconstrucción del concepto gramsciano de “revolución pasiva” tal y como este se encuentra desplegado en los *Cuadernos de la cárcel*. Ahora bien, puesto que el propósito central de ese pasaje de la investigación consiste en poner de relieve la *densidad ontopolítica* de dicho concepto, nuestro análisis no se detendrá solo en los pasajes en los que Gramsci aborda el problema de la “revolución pasiva” desde un punto de vista *estratégico-político*, sino que intentará mostrar la íntima conexión que existe entre estos pasajes y aquellos otros, mucho menos conocidos, en los que lo que se sustancia es un análisis suyo de orden *filosófico-práctico* y *filosófico-histórico*.

Llegamos así al último paso de nuestra argumentación (Capítulo 5, “De la Revolución Pasiva a la Pasividad Revolucionaria. El neoliberalismo como despliegue final y absoluto del *homo oeconomicus*”), en el que básicamente lo que hacemos es desplegar la que aquí hemos señalado como nuestra “tesis fundamental”. Aquí las operaciones fundamentales son básicamente dos. (i) En primer lugar, se intentan diferenciar dos momentos muy distintos de la “hegemonía” neoliberal a nivel global. Uno, antes de crisis del 2008, y otro después. Y aunque ninguno de los dos deja de formar parte de la larga época de “revolución pasiva” de la que había hablado Gramsci, la diferencia fundamental entre uno y otro momento estriba sobre todo en el tipo de *pasión* que en uno y otro caso explican la aceptación más o menos generalizada de la racionalidad neoliberal de gobierno. Es, si se quiere, el problema de la *fuerza* revolucionaria, o por decirlo de un modo más claro aun, el problema de aquello que explica que la parte hegemónica atraiga hacia sí un mayor número de “consensos”. ¿Seducción o coacción? En un mundo donde los medios de subsistencia no están asegurados, la capacidad de “persuasión” de la parte hegemónica siempre se mueve entre estos dos polos, pero, en efecto, según se sostenga en la prodigalidad de un crédito aparentemente indefinido, o en la escasez de una austeridad asfixiante, la entrega el sujeto no será la misma. En un caso se entregará con goce y acaso, incluso, con la sensación de que su propia potencia no entra en contradicción con la potencia general de su tiempo. En el otro lo hará por miedo o, en el mejor de los casos, por resignación. Puede que desde el punto de vista historiográfico de la *longue duree* esta diferencia resulte menor, pero desde una perspectiva política centrada en las potencialidades del presente no lo es en absoluto. En un caso en el neoliberalismo impera bajo la forma aparentemente indefinida de lo que se presume ya definitivo –aquí bastaría con recordar la versión del “fin de la historia” de Fukuyama–; en el otro, lo hace solo por inercia, sabiendo que algo se mueve bajo sus pies, y acaso precipitándolo él mismo con esa su propia conciencia. (ii) Si la primera cuestión se refiere a la *fuerza* revolucionaria del neoliberalismo, la segunda se refiere en cambio a su *racionalidad*. Pues, como sabemos, no hay “hegemonía” –ni siquiera bajo esa forma suya *simulada*

de “neototalitarismo”– si la *ratio* de una parte no deviene de algún modo ella misma “universal”. En este segundo caso lo importante será ver en qué consiste exactamente esa “universalidad”, para así poder comprender por qué ella acaba dando lugar a un orden social que sin duda puede ser calificado como “neototalitarismo de mercado”. Para ello nos aplicaremos a estudiar la propia evolución histórica que sufre en su interior el neoliberalismo. Evolución que lo llevará desde aquellos inicios ordoliberales en los que la mayor parte de los liberales defienden la necesidad de circunscribir el principio de la competencia al dominio de la economía de mercado, hasta ese desenlace suyo austro-norteamericano en el que el principio de competencia es ahora elevado sin más a fórmula praxeológica general. El resultado de todo ello es una “universalidad” que, como puede verse, acaba por afirmarse no solo en el sentido geográfico o geopolítico de lo “global”, sino también en el sentido antropológico y sociológico de lo “total”, es decir, tratando de ordenar el conjunto de las dimensiones de la vida humana. En relación con este desenlace, hacia el final del capítulo se señala una extraña paradoja. Con su irrestricta “universalización” de la competencia la revolución neoliberal pareciera haber llevado a la Modernidad nuevamente a su punto de partida, es decir, pareciera haberla devuelto precisamente al *bellum omnium contra omnes* del que había intentado sacarla Hobbes. Que el neoliberalismo no pueda ser visto sino como la fase final de la “revolución pasiva” no sería pues una casualidad. Ahora solo quedaría por ver si es cierto que, como dijo Schmitt, “se abre un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes”<sup>51</sup>. Y si esa interpretación no será acaso necesariamente *populista*.

---

51 La apertura de este “nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes” queda asociada en Schmitt al “cumplimiento de la Reforma”, o dicho de otro modo, triunfo de una teología política de carácter protestante por sobre otra de carácter más bien católico. El pasaje en el que se anuncia esta posibilidad se encuentra en el tramo final de *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, del año 1969, y dice así: “¿Quién decide *in concreto* por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con las *res mixtae* que en el interín entre la primera y la segunda venida del Señor conforman toda la existencia terrenal de este ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal que es el ser humano? Es la gran pregunta de Thomas Hobbes que ya en mi libro de 1922 *Teología política* situé en el centro de la exposición y que allí condujo a una teoría del decisionismo y de la autonomía de la realización. Como se ve, es la cuestión de la legitimación de la reforma y la revolución, del *ius reformandi* y, en el siguiente estadio, la cuestión (estructuralmente diferente) del *ius revolutionis*. [...] En mi artículo sobre Hobbes «Die vollendete Reformation» [La Reforma cumplida] he señalado que así se abre un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes.” (Carl SCHMITT, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 120-1)

## **PARTE I. LA CONSTRUCCIÓN DEL PROBLEMA.**





## CAPÍTULO 1. La hegemonía neoliberal como problema filosófico.

“Es el problema de las relaciones entre estructura y superestructuras el que es necesario plantear exactamente y resolver para llegar a un análisis justo de las fuerzas que operan en la historia de un período determinado y definir su relación.

Es preciso moverse en el ámbito de dos principios: 1) ninguna sociedad se propone tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes o no estén, al menos, en vía de aparición y de desarrollo; 2) ninguna sociedad desaparece y puede ser sustituida si antes no desarrolló todas las formas de vida que están implícitas en sus relaciones.”

Antonio GRAMSCI

“Nos están sustituyendo unos hombres nuevos, portadores de valores tan indescifrables como incompatibles con los que regían hasta ahora, dramáticamente contradictorios. Esto lo entienden instintivamente bien los jóvenes mejores; pero son incapaces, creo yo, de expresarlo.”

Pier Paolo PASOLINI



### 1.1. De una gobernanza a otra. La crisis del modelo keynesiano-fordista y la génesis de la “solución” neoliberal.

Concebida como la racionalidad de gobierno con la que superar la crisis orgánica del modelo keynesiano-fordista, la gubernamentalidad neoliberal bien podría ser vista no ya como un mero relevo suyo, sino incluso como su más exacta némesis. Puesto que es preciso comenzar por algún lado, comencemos pues con una referencia a ese mismo modelo keynesiano-fordista de cuya crisis el neoliberalismo emergerá en efecto como una suerte de “solución”. Veamos rápidamente todo este proceso antes de llegar a plantear la cuestión que debemos abordar en este primer capítulo.

La experiencia de la primera posguerra ya había exhibido los peligros de una economía mundial fuertemente interconectada pero sin instancia alguna de control centralizado. Para evitar nuevas crisis sistémicas y garantizar la paz social, era necesario pues generar algún tipo de gobernanza que fuera capaz de mantener en equilibrio a la nueva economía capitalista de alcance global. Resultado de los famosos acuerdos de Bretton Woods (1944), el “modelo keynesiano-fordista” fue precisamente esa gobernanza, la primera desplegada al abrigo de toda una institucionalidad de tipo internacional que incluía desde entidades específicamente políticas como la Organización de Naciones Unidas (ONU) a instituciones de tipo económico-financiero como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI).

Este modelo emergido de la Conferencia de Bretton Woods se sostenía sobre *tres pilares* básicos: (i) un *patrón monetario uniforme* (el patrón oro-dólar) que debía hacer posible (ii) un *comercio mundial regulado* y (iii) la *administración centralizada de economías* que, aunque tenían una mira puesta en el intercambio, funcionaban no obstante de un modo básicamente *autocentrado* (es decir, dentro de un circuito macroeconómico volcado fundamentalmente sobre la base territorial del Estado-nación). Y se basaba, a su vez, en la articulación de dos principios fundamentales. Por un lado, unos *salarios* lo suficientemente *elevados* como para poder absorber la creciente capacidad productiva de la industria contemporánea. Por otro, una *fuerte presencia del Estado*, que, a modo de pieza administrativa central del engranaje, debía estar en condiciones de intervenir para mantener controladas las variables macroeconómicas exigidas por el modelo<sup>52</sup>.

---

52 Una cuestión merece ser aquí subrayada. Como resulta obvio, por tratarse de un modelo productivista, a diferencia de lo que sucederá a partir de la reordenación neoliberal del capitalismo global, dentro del modelo keynesiano-fordista el capital *industrial* –y no el *financiero*– es el hegemónico. A partir de los años 70, bastará con que las finanzas se pongan al mando, para que todo el modelo keynesiano-fordista acabe finalmente desmoronándose. Para la constitución y crisis del modelo keynesiano-fordista cf. Colin CROUCH, *La extraña no-muerte del neoliberalismo*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012, cap. 1; Mario RAPOPORT, y Noemí BRENTA, *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010, cap. 4; Christian LAVAL y Pierre DARDOT, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, pp. 189-199. Para la cuestión del predominio del sector financiero dentro de la hegemonía neoliberal, cf. Gérard DUMÉNIL y Dominique LÉVY, *La crisis del neoliberalismo*, Madrid, Ediciones Lengua de Trapo. Duménil y Lévy,

El rol fundamental del Estado en el nuevo dispositivo de gobierno era evidente<sup>53</sup>. Y lo era en un doble sentido. De él dependía según dijimos el diseño de las políticas macroeconómicas, pero también el que se respetasen o se pudieran hacer valer los derechos de los trabajadores y las transacciones alcanzadas entre los sectores del capital y el trabajo en el marco de una puja distributiva fuertemente reglamentada a través de la suscripción de diversos convenios colectivos. A este período corresponde pues la idea del “compromiso socialdemócrata” y todo el despliegue del *Welfare State*<sup>54</sup>. Pero al margen de todas estas cuestiones –que explicarían por qué durante los llamados “treinta gloriosos” el capitalismo pudo gozar de un alto grado de legitimidad popular<sup>55</sup>– lo que aquí nos interesa explicitar es el *sentido mismo* del dispositivo de gobierno, ya que si las políticas desplegadas al amparo del modelo keynesiano-fordista pueden ser definidas en su conjunto como una *política de la demanda*, ello es porque en líneas generales este tipo de gubernamentalidad *depositará en los sectores del trabajo –y no en los del capital– la responsabilidad de traccionar a la economía capitalista*.

Como puede verse, en último término toda *la protección jurídica* del mundo del trabajo *descansa* en realidad *en razones de tipo económico*, razones que en efecto la hacían *funcional* al crecimiento mismo de la economía capitalista<sup>56</sup>. Este es un tipo de caracterización del modelo keynesiano-fordista que conviene tener bien presente, porque cuando se produzca la ocasión –y la ocasión se producirá en los años 70, cuando el modelo toque a su límite con la llamada crisis de “estanflación”<sup>57</sup>–, exactamente *esto* es lo que intentará quebrar y revertir la nueva agenda neoliberal de gobierno. Ello no es extraño. En efecto, si se quería cortocircuitar el creciente poder político de los trabajadores, lo primero que había que hacer era cambiar la regla del juego económico sobre el que este se había visto asentado. Es decir, había que mirar de nuevo a las “clases” y cambiar de

---

2014, pp. 15-43.

53 En efecto, como agente constitutivo de los nuevos organismos internacionales y árbitro de la disputa distributiva en el plano interno, este funciona como una especie de correa de transmisión entre múltiples planos e intereses, constituyéndose así como el principal resorte del nuevo dispositivo de gobierno.

54 Para una radiografía de este “momento socialdemócrata”, cf. Colin Crouch, *La extraña no-muerte del neoliberalismo*, ob. cit., p. 29-38.

55 No es difícil entender por qué el Estado de bienestar siempre gozó de gran aceptación entre los sectores populares. Se trataba de un tipo estatal que no solo suponía el reconocimiento de derechos sociales básicos como el acceso “universal” a la salud o a la educación, sino que, a diferencia de lo que ocurre hoy con el modelo neoliberal, también garantizaba altas tasas de empleo y una activa protección de los derechos laborales. Las razones que explican que el capitalismo haya permitido alumbrar un tipo estatal como este no son ajenas a la situación geopolítica de la época. En efecto, tanto el célebre Plan Marshall primero, como el posterior desarrollo del Estado de bienestar, estaban en perfecta consonancia con una “Doctrina Truman” que había hecho de la contención de la influencia soviética sobre Occidente el objetivo prioritario del gobierno estadounidense. A este respecto, v. Yanis VAROUFAKIS, *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*, Madrid, Capitán Swing, 2013, cap. 3, “El Plan global”, pp. 89-126.

56 Como tendremos ocasión de ver, contra las interpretaciones “idealistas” de la doctrina gramsciana, este es en efecto un principio fundamental de cualquier “dirección hegemónica”, “porque –como diría el sardo– si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.” (Antonio GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1981-2000, Q13§18)

57 Cf. Rapoport y Brenta, *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, ob. cit., pp. 34-40.

“socio”. O lo que es lo mismo, había que diseñar una *política de la oferta*.

## 1.2. Políticas de la oferta. El rasgo específico de la nueva gobernanza neoliberal.

Hasta que estalló la crisis de los años 70, toda la cultura política occidental nacida de la segunda posguerra parecía haberse puesto de acuerdo en al menos una cosa: era la demanda, y no la oferta, la que con ayuda del Estado podía mantener la maquinaria en funcionamiento. Keynes había conseguido darle la vuelta a Say<sup>58</sup>, y, aunque más no fuera de un modo indirecto y sin duda paradójico como este, al parecer se cumplían así las previsiones marxistas que habían hecho del proletariado la nueva “clase universal”<sup>59</sup>. La parte por el todo. O lo que es lo mismo: la protección del los sectores del trabajo como forma de salvaguardar los intereses “generales” o “universales” del Estado. En efecto, este era sin duda alguna uno de los sentidos fundamentales del modelo keynesiano-fordista. Pero Keynes en realidad había dicho algo más, algo que se refería a los *efectos de largo alcance* que introducía consigo la adopción del modelo y que al parecer no siempre ha sido tenido convenientemente en cuenta. ¿Qué es eso tan importante que es preciso tener presente como una de las consecuencias inevitables del modelo keynesiano-fordista? Veámoslo.

En su *Teoría general* Keynes había advertido que mediante su participación directa en las inversiones, en un plazo no muy largo el Estado debería ser capaz de reducir a cero la eficiencia marginal del capital, consiguiendo así que todos los bienes –también los de capital– pudieran ser vendidos a *un precio proporcionado al trabajo incorporado en ellos* “de acuerdo precisamente con los mismos principios que rigen los precios de los artículos de consumo que tienen costos insignificantes por concepto de capital”<sup>60</sup>. ¿Suponía ello una situación equivalente a la de la abolición de la propiedad privada? No, exactamente. Pero sí algo de pareja importancia, algo que

---

58 Formulada por el economista francés Jean-Baptiste Say en su *Tratado de economía política* de 1804, la famosa ley de Say asegura que toda oferta genera su propia demanda, constituyéndose de este modo como una de las premisas fundamentales de toda la teoría económica neoclásica. El problema con la ley de Say es que funciona sobre un supuesto que torna apriorísticamente incomprensible el problema de escasez de demanda vinculada a la dinámica real de la acumulación capitalista. Ese supuesto se expresa por ejemplo en una *teoría del dinero neutral* que reduce la función del dinero a mero *medio de pago*, pasando por alto el hecho de que, en una economía capitalista avanzada, el dinero también es objeto de una demanda específica, como *medio de atesoramiento*. Para un análisis crítico de la ley de Say, y en concreto de los inconvenientes que presenta a la hora de analizar el funcionamiento real de la economía capitalista, cf. Axel KICILLOF, *De Smith a Keynes: siete lecciones de historia del pensamiento económico. Un análisis de los textos originales*, Buenos Aires, Eudeba, 2012, pp. 244 y ss.

59 Aunque no se diera bajo la modalidad esperada de una revolución socialista de alcance mundial, como sostienen Laclau y Mouffe el keynesianismo del *Welfare State* permitió “atribuir una dimensión ‘universalista’ a los intereses obreros, ya que una política de altos salarios, a través de su contribución a la expansión de la demanda agregada, se tornaba un estímulo para el crecimiento económico.” (Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 110)

60 John Maynard KEYNES, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 221.

Keynes no dudó en definir como “la eutanasia del rentista” y a lo que en su *Teoría general* se refirió en los siguientes términos:

Ahora bien, aunque este estado de cosas sería perfectamente compatible con cierto grado de individualismo significaría, sin embargo, la eutanasia del rentista y, en consecuencia, la del poder de opresión acumulativo del capitalista para explotar el valor de escasez del capital. Hoy el interés no recompensa ningún sacrificio genuino como tampoco lo hace la renta de la tierra. El propietario de capital puede obtener interés porque aquél escasea, lo mismo que el dueño de la tierra puede percibir renta debido a que su provisión es limitada; pero mientras posiblemente haya razones intrínsecas para la escasez de la tierra, no las hay para la de capital. [...] Sería posible que el ahorro colectivo pudiera mantenerse, por medio de la intervención del Estado, a un nivel que permitiera el crecimiento del capital hasta que dejara de ser escaso. Veo por tanto el aspecto rentista del capitalismo como una fase transitoria que desaparecerá tan pronto como haya cumplido su destino y con la desaparición del aspecto rentista sufrirán un cambio radical otras muchas cosas que hay en él. Además, será una gran ventaja en el orden de los acontecimientos que definiendo, que la eutanasia del rentista, del inversionista, que no tiene ninguna misión, no será algo repentino, sino una continuación gradual aunque prolongada de lo que hemos visto recientemente en Gran Bretaña, y no necesitará de un movimiento revolucionario<sup>61</sup>.

Ahora se entiende cuál era el peligro que los sectores del capital debían haber advertido en el modelo keynesiano-fordista. Sus propuestas hacían algo más que asegurar una demanda que traccionara la economía capitalista. En el medio y largo plazo, también suponían una profunda transformación de la sociedad capitalista, y ello en un sentido que estos mismos sectores no podían aceptar sin asumir con ello su propia y paulatina extinción como sectores privilegiados. Como puede verse, aunque jamás pudiera elevarlo a conciencia de un modo explícito, y aunque se mantuviera por ello dentro de los límites retóricos de un republicanismo “transclasista”, en el largo plazo –no cabía duda– el modelo keynesiano-fordista ponía al Estado del lado de los trabajadores. Esto podían ignorarlo los funcionarios de la República, o incluso los representantes más combativos del mundo del trabajo –sectores para los cuales quizás la idea de revolución resultaba simplemente inconcebible si no era a través de la imagen de un corte abrupto y radical–, pero no ese agente económico que en el largo plazo aparecía sin lugar a duda como su principal damnificado, es decir, no el capital concentrado.

Este es sin duda uno de los datos fundamentales a la hora de entender el triunfo de la revolución neoliberal. En efecto, cuando al modelo keynesiano-fordista le llegue el turno de su propia crisis orgánica, los únicos que parecerán plenamente conscientes de esta situación serán los sectores intelectuales y políticos vinculados orgánicamente a los intereses del gran capital. Y ello es lo que explica no solo su pronta capacidad de reacción –es decir, el hecho de que estos sectores fueron los primeros y los únicos en producir un diagnóstico de la crisis, así como un programa para

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 309-10, subrayados nuestros. Para la cuestión de las “Teorías no marginalistas del capital, del dinero y del valor” en Keynes, cf. Kicillof, *De Smith a Keynes: siete lecciones de historia del pensamiento económico. Un análisis de los textos originales*, ob. cit., pp. 298-304.

la superación de la misma<sup>62</sup>— sino también, cómo no, la propia *naturaleza* de la “solución” puesta en juego. Lo que sucedió entonces no fue lo que había previsto Keynes. Fue incluso lo contrario. O dicho de otra manera, lo que se verificó en la historia no fue algo así como una lenta y pacífica transición al socialismo de Estado, sino más bien un progresivo desmantelamiento de este y de las organizaciones vinculadas a los intereses de los trabajadores, y todo ello en favor de un creciente poder corporativo de las “empresas”. Como había sucedido siempre a lo largo de la modernidad, también aquí el *agente* de la “revolución” era el que habría de marcar el *destino* de la misma. Y, en efecto, fue de acuerdo con este principio que la “Empresa” logró desbancar al Estado<sup>63</sup> y hacerse de este modo con el lugar de resorte fundamental del nuevo dispositivo de gobierno.

Ahora bien, aunque es cierto que el caldo de cultivo ideológico de semejante transformación se venía incubando desde mucho tiempo atrás —al menos desde los años treinta, con la revisión de la gubernamentalidad liberal que sigue a la crisis del “liberalismo clásico”<sup>64</sup>—, nada había hecho pensar que un cambio así fuera posible de un momento a otro. Y, sin embargo, ahí estaba. Ahí lo teníamos. Una verdadera inversión de la relación de fuerzas<sup>65</sup>. De alcance “global”, la nueva “gobernanza” corporativa que se despliega a partir de entonces será, como decíamos más arriba, la némesis de la anterior política de la demanda. No ya un mero reequilibrio de las fuerzas, sino más bien su más exacta contrafigura. Como advierten Laval y Dardot, “El Estado tiene ahora una responsabilidad eminente en materia de apoyo logístico y de infraestructuras a los oligopolios, también en lo que se refiere a atraer la implantación de dichos grandes oligopolios en el territorio

---

62 Publicado en 1975, el primer informe de la “Comisión Trilateral” nos ofrece sin duda alguna el ejemplo insuperable de esta conciencia orgánica. Cf. Michel CROZIER, Samuel P. HUNTINGTON y Jôji WATANAKI, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press, 1975.

63 En efecto, para este tipo de discurso el problema de las sociedades capitalistas del siglo XX no estaba en esa tendencia a la concentración que sería inherente al capital, sino más bien en el Estado, y más concretamente, en su voluntad de intervenir, dirigir, organizar, etc. Eran estas intervenciones las que paralizaban la actividad económica, al quitarle a la misma toda previsibilidad. Forjada durante el siglo XVIII y por oposición a un poder estatal de tipo absolutista, la antigua contraposición entre *discrecionalidad estatal* y *seguridad jurídica* se verá así puesta al servicio de una cruzada fundamentalmente antidemocrática, que más que hacer desaparecer la *función ontológica* del *poder público*, todo lo que hará será permitir que dicha función sea ahora cooptada por poderes que *siendo públicos en sus efectos, serán, sin embargo, privados según sus intereses*.

64 El discurso “neoliberal” nace en los años treinta —al parecer el término fue alumbrado durante el Coloquio Walter Lippmann (1938) y tenía por objeto poder diferenciarse del “nuevo liberalismo” de cuño keynesiano— alrededor de una polémica en torno a la necesaria actualización de la forma liberal de gobierno, y, más concretamente, al problema de lo que, una vez abandonado el naturalismo del *laissez-faire*, debían ser los límites de su intervención política (es decir, el problema de su *agenda* y su *non-agenda*). Cf. a este respecto, Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., caps. 1 (“Crisis del liberalismo y nacimiento del neoliberalismo”) y 2 (“El Coloquio Walter Lippmann o la reinención del liberalismo”), pp. 29-97.

65 Contra todo “voluntarismo” infantilista, conviene hacer notar que, en este caso, la rápida reversión de la relación de fuerzas tiene todo que ver con el hecho de que la clase “acorralada” era la clase capitalista. En una sociedad capitalista, la posibilidad de que los sectores asalariados alcancen una dirección “hegemónica” de la sociedad no admite como vía de realización algo tan sencillo como un golpe de mando. Si el capital puede “revolucionarse” siguiendo su propia lógica natural —vale decir, perseverando en su ser—, al asalariado no le está dado revolucionar nada sin transformarse a sí mismo, sin alumbrar un “hombre nuevo”, y ello en un sentido que, como debiera resultar obvio, en una sociedad capitalista no es ni puede ser el “inercial”.



nacional por él administrado. [...] En otros términos, la intervención gubernamental adquiere la forma de una política de factores de producción y entorno económico. El Estado de la competencia no es el Estado *árbitro* entre intereses, es el Estado *socio* de los intereses oligopolísticos en la guerra económica mundial.<sup>66</sup>

### 1.3. La crítica del neoliberalismo ante el problema de la hegemonía neoliberal.

Por supuesto, las diferencias sustanciales entre un modelo y el otro no se agotan en las distintas clases a las que queda asociado el Estado capitalista en uno y otro caso, sino que se extienden a otros aspectos igualmente importantes. La política de la oferta desplegada a partir de entonces por los Estados nacionales no opera, como lo hacía la antigua política de la demanda, de un modo fundamentalmente “autocentrado”. Por el contrario, forma sistema con un dispositivo de naturaleza *intrínsecamente* “global”, un dispositivo que además hace de la *competencia* un valor absoluto, o lo que es lo mismo, un valor al que en adelante deben orientarse todas las normas y prácticas de gobierno no ya como un medio, sino más bien como un fin en sí mismo. En *La nueva razón del mundo*, Laval y Dardot describen así la emergencia de esta nueva forma de “regulación mediante la competencia”:

De este modo, una nueva orientación fue tomando cuerpo progresivamente en dispositivos y mecanismos económicos que modificaron profundamente las “reglas de juego” entre los diferentes capitalismos nacionales y entre las clases sociales en el interior de cada uno de estos espacios nacionales. Las más famosas de entre las medidas adoptadas son la gran ola de *privatizaciones* de las empresas públicas (la mayoría de las veces a precio de saldo) y el movimiento general de *desregulación* de la economía. La idea directiva de esta orientación es que la libertad dada a los actores privados, que se benefician de un mejor conocimiento del estado de los asuntos y de su propio interés, es siempre más eficaz que la intervención directa o la regulación pública. Mientras que el orden económico keynesiano y fordista se basaba en la idea de que la competencia entre empresas y entre economías capitalistas debía de estar enmarcada dentro de reglas fijas comunes en materia de tasas de cambio, políticas comerciales y reparto de beneficios, la nueva norma neoliberal instaurada a finales de los años 1980 erige la competencia en regla suprema y universal de gobierno. [...] De un modo más general, las políticas seguidas por los gobiernos, tanto del Norte como del Sur, consistieron en buscar en el aumento de sus cuotas respectivas de mercado a nivel mundial la solución a sus problemas interiores. Esta carrera de la exportación, a la conquista de los mercados extranjeros y la captación del ahorro, ha creado un contexto de competencia exacerbado que ha llevado a una “reforma” permanente de los sistemas institucionales y sociales, presentada a

---

<sup>66</sup> Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., p. 286. Para un desarrollo *in extenso* de esta política de la oferta, v. cap. 6, “El giro decisivo”, pp. 189-246. Cf. asimismo, Daniel ABRALDES, “Una utopía conservadora: la política de la oferta neoliberal”, en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 17, Núm. 1, 2014, pp. 285-301.

las poblaciones como una necesidad vital. [...] Los propios Estados se convirtieron en elementos clave de esta competencia exacerbada, *tratando de atraer una parte mayor de las inversiones extranjeras mediante la creación de las condiciones fiscales y sociales más favorables a la valorización del capital*. De este modo, por lo tanto, han contribuido a la creación de un orden que los somete a nuevas exigencias, que los lleva a comprimir los salarios y los gastos públicos, a reducir “derechos adquiridos”, que se consideran demasiado costosos, a debilitar los mecanismos de solidaridad, que no entran en la lógica de los seguros privados<sup>67</sup>.

Como se ve, el cuadro que ofrecen Laval y Dardot no podría ser más claro. El horizonte al que se asoma esa antigua clase “universal” que era la clase trabajadora no podría ser más desolador. Asociada a la posibilidad siempre latente de la “fuga de divisas”, los “beneficios fiscales”, la “apertura de las importaciones”, o mucho más drásticamente, la “deslocalización de la producción”, en el nuevo dispositivo de gobierno la “libertad de empresa” pende sobre las reivindicaciones laborales como una espada de Damocles. Y en efecto, con ayuda de estas y otras estratagemas por el estilo, las fuerzas del trabajo resultarán férreamente disciplinadas antes incluso de que el nuevo Estado neoliberal intente proceder a un efectivo desmantelamiento de sus organizaciones sindicales<sup>68</sup>. La política de la oferta, pues, no solo coloca al Estado “al servicio” del capital. También coloca a los sectores del trabajo ante una situación inédita, que no resultaría exagerado describir en términos de una *disponibilidad sacrificial permanente*.

Ante un cuadro como este, la pregunta que se impone es pues evidente. ¿Cómo había sido posible llegar a una situación de este tipo? ¿Cómo habían podido revertirse tan fácilmente treinta años de política de la demanda? Y, sobre todo, en el contexto de una sociedad democrática que cíclicamente debe refrendar la acción de gobierno de manera eleccionaria, ¿cómo era posible que una gubernamentalidad como la neoliberal obtuviera de los gobernados esta clase de respaldo o sanción popular?

---

67 Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., pp. 197-9.

68 Esta dimensión estructuralmente anti-sindical del neoliberalismo se hizo famosamente patente en dos célebres conflictos como fueron el conflicto de los controladores aéreos con Reagan y la huelga de los mineros en la Gran Bretaña de Margaret Thatcher. A este respecto, escribe David Harvey: “Alan Budd, asesor económico de Thatcher, indicó más tarde que «las políticas efectuadas en la década de 1980 consistentes en combatir la inflación restringiendo la economía y el gasto público eran un modo encubierto de golpear a los trabajadores». Gran Bretaña creó lo que Marx denominó «un ejército industrial de reserva» cuyo resultado, en su opinión, era socavar el poder de la fuerza de trabajo y a partir de ese momento permitir a los capitalistas obtener beneficios fáciles. Y en una acción que emulaba la provocación de Reagan hacia la PACTO en 1981, Thatcher provocó el estallido de una huelga de mineros en 1984 anunciando una oleada de despidos y el cierre de las minas (el carbón importado era más barato). La huelga se dilató durante casi un año y, a pesar de recabar una gran simpatía y apoyo de la opinión pública, los mineros perdieron. Se había roto la defensa de un elemento medular del movimiento obrero británico. Thatcher redujo todavía más el poder sindical abriendo el Reino Unido a la competencia y a la inversión extranjera. Durante la década de 1980, la competencia extranjera demolió gran parte de la industria tradicional británica; la industria siderúrgica (Sheffield) y los astilleros (Glasgow) prácticamente *desaparecieron* en unos pocos años *llevándose consigo una buena parte del poder sindical*.” (David HARVEY, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 68, subrayados nuestros)

### 1.3.1. La hipótesis ideológica.

En tanto y en cuanto la “revolución neoliberal” *tuvo que consumarse a través de medios democráticos* –y ello aplica, por supuesto, sobre todo a los países del “primer mundo”–, la pregunta que es preciso hacernos es simple: ¿*de qué manera se generó* el “consentimiento” popular que permitiría *legitimar* el giro neoliberal de los años 80<sup>69</sup>? O lo que es lo mismo, ¿cuáles fueron los mecanismos que se emplearon para la construcción de un “sentido común”<sup>70</sup> de tipo neoliberal? A este respecto, escribe Harvey en su *Breve historia del neoliberalismo*:

Los canales a través de los cuales se llevó esto a cabo fueron diversos. Poderosas influencias ideológicas circularon a través de las corporaciones, de los medios de comunicación y de las numerosas instituciones que constituyen la sociedad civil, como universidades, escuelas, iglesias, y asociaciones profesionales. Gracias a la “larga marcha” de las ideas neoliberales a través de las instituciones, que Hayek había vaticinado en 1947, así como a la organización de *think-tanks* (con el respaldo y la financiación de las corporaciones), a la captura de ciertos segmentos de los medios de comunicación y a la conversión de muchos intelectuales a modos de pensar neoliberales, se creó un clima de opinión que apoyaba el neoliberalismo como el exclusivo garante de la libertad. Estos movimientos se consolidaron con posterioridad mediante la captura de partidos políticos y, por fin, del poder estatal<sup>71</sup>.

Lo interesante de este pasaje de Harvey es que ofrece quizá la formulación más clara de un tipo de respuesta con la que sin embargo no es difícil tropezar en la literatura crítica sobre el neoliberalismo. ¿Qué dice esta *respuesta-tipo*? ¿Qué hipótesis establece? La idea que vehicula es sencilla de enunciar. Al parecer, si el neoliberalismo consiguió hacerse finalmente con el dominio de la opinión pública, e incluso de las instituciones, ello no fue por azar o por puro oportunismo, sino como colofón de una larga batalla ideológica. Librada de forma deliberada, con un cálculo y una paciencia que le permitió ir desplegándose incluso en circunstancias políticas e ideológicas

---

69 Curiosamente, esta misma es la pregunta que estructura uno de los capítulos escritos por David Harvey en su *Breve historia del neoliberalismo*. V. cap. 2., “La construcción del consentimiento”. Respecto a la *especificidad* “primermundista” de la pregunta por el “consentimiento”, el propio Harvey advierte allí que “en países como Chile y Argentina en la década de 1970 [la respuesta] fue tan simple como súbita, brutal y segura, esto es, mediante un golpe militar respaldado por las clases altas tradicionales (así como también por el gobierno estadounidense), seguido de una represión salvaje de todos los vínculos de solidaridad instaurados en el seno de la fuerza de trabajo y de los movimientos sociales urbanos que habían amenazado su poder.” (p. 47) En rigor, la cuestión de la “hegemonía” neoliberal –al menos en el sentido gramsciano del término– solo se plantea pues por relación a las sociedades del Occidente desarrollado. Como se ve, en el Cono Sur, por el contrario, el “Consenso de Washington” no hubiese sido posible sin un previo “Plan Cóndor”.

70 Como advierte Harvey, la relación entre “sentido común” y “consentimiento” es imprescindible a la hora de establecer la especificidad de la “dirección hegemónica”, tan distinta del tipo de “dominación” predemocrática. En efecto, tan distinto de lo que llamaba el «buen sentido», “lo que Gramsci llama «sentido común» (definido como «el sentido poseído en común») es lo que, de manera característica, cimienta el consentimiento.” (Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, ob. cit. p. 47) Para esta distinción entre “buen sentido” y “sentido común”, cf. asimismo Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, ob. cit., Q8 §§19, 28, 29, 173 y 175. La distinción se relaciona a su vez con la distinción entre “filosofía” y “sentido común”, entendida por Gramsci no tanto como una distinción cualitativa, sino más bien como una diferencia de grado que concierne sobre todo a la mayor o menor sistematicidad u organicidad de una y otra. A este respecto, v. más abajo nuestra propia n. 26.

71 David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, ob. cit., p. 48.

francamente adversas, es esta batalla la que fue labrando el terreno que luego le permitiría aprovechar la oportunidad histórica que se abría con la crisis del modelo keynesiano-fordista. Si el neoliberalismo pues había alcanzado a colonizar el “sentido común” de las poblaciones, ello no podía deberse más que a un lento trabajo de “educación” y “propaganda”, un trabajo en el que por cierto no era difícil observar una evidente voluntad de “dar a sus tesis una forma más popular, para que alcanzaran, si no directamente a la opinión, al menos [sí] a quienes la crean”<sup>72</sup>. Fue mediante esta fijación y repetición de sus argumentos cómo finalmente la vulgata neoliberal habría acabado “imponiéndose en todas partes”, “particularmente en los medios de comunicación, la universidad y el mundo político.”<sup>73</sup>

Esta misma tesis la encontraremos una y otra vez en distintos escritos<sup>74</sup>. Y aunque en rigor no falta a la verdad histórica sobre una batalla y un plan de trabajo desplegados a conciencia, la *reserva* que es preciso oponerle es, por decirlo de algún modo, *de tipo metodológico*. ¿Cuál es esa reserva? Digámoslo así. Si, como supone esta tesis, el carácter “hegemónico” del neoliberalismo descansara fundamentalmente en la capacidad de persuasión de su “discurso”, el dispositivo neoliberal de gobierno no podría haber sobrevivido a la crisis del 2008, cuando es precisamente este costado “ideológico” del neoliberalismo el que deja de concitar el “consenso” más o menos generalizado que había mantenido hasta la fecha. Preocupados por desactivar este error de interpretación, esto mismo es lo que intentaban hacer ver Laval y Dardot en su “Introducción” a *La nueva razón del mundo*:

No es nuestra intención discutir la existencia y la difusión de esta ideología, como tampoco se trata de negar que tal ideología ha alimentado por mucho tiempo las políticas económicas masivamente fomentadas desde los años de Reagan y Thatcher, o que encontró en Alan Greenspan a su adepto más entusiasta, con consecuencias que son bien conocidas. Lo que Joseph Stiglitz llamó con justicia “fanatismo de mercado” es todavía hoy, por otra parte, lo que mejor saben fomentar entre sus lectores el *Wall Street Journal* o *The Economist*, así como todos sus equivalentes en el mundo. Pero el neoliberalismo está muy lejos de reducirse a un acto de fe fanático en la naturalidad del mercado. El *profundo error* cometido por quienes anunciaron la “muerte del liberalismo” fue *confundir la representación ideológica que acompaña a la instauración de políticas neoliberales con la normatividad práctica que caracteriza propiamente al neoliberalismo*. Por este motivo, el relativo descrédito que afecta hoy día a la ideología del *laissez-faire* no impide en absoluto al neoliberalismo prevalecer más que nunca como sistema normativo dotado de cierta eficiencia, o sea, capaz de orientar desde el interior la práctica efectiva de los gobiernos, de las empresas y, más allá de esto, de millones de personas que no son

---

72 Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., p. 206.

73 *Ibid.*, p. 207

74 Para esta misma cuestión de la lenta incubación ideológica del neoliberalismo y su posterior asalto a las instituciones y al discurso público, cf. asimismo Verónica PERERA, “Neoliberalism as *pensamiento único*. How did it happen?”, 2007 (se puede consultar versión en línea en <http://www.newschool.edu/uploadedfiles/NSSR/Centers and Special Programs/Veronica Perera 050404.pdf>).

necesariamente conscientes de ello<sup>75</sup>.

Como se ve, aunque durante cierto tiempo buena parte de la crítica pudo dar por sentado que el problema era básicamente un problema ideológico, la cuestión de la “hegemonía” neoliberal excedía con creces el marco de una mera “batalla cultural” en el terreno de las ideas. La crisis del 2008 había echado definitivamente por tierra esta hipótesis, mostrando que en la gubernamentalidad neoliberal había algo que funcionaba al margen –o al menos con relativa independencia– del mayor o menor “consenso” que ella pudiera concitar entre sus gobernados. Había ciertamente un “sentido común” –o quizá, algo *sentido por todos*–, pero este no parecía poder explicarse cabalmente en términos de *discurso*. Por ello Laval y Dardot hablaban ahora de un plus de “normatividad práctica” que no podía ser captado por la hermenéutica de la “representación ideológica”. O lo que es lo mismo, de un plus de *materialidad* que, si quería ser comprendido, debía producir otro tipo de análisis, otra clase de marco hermenéutico completamente distinto. Esta es, sin duda alguna, la razón que los llevará a pensar el neoliberalismo en términos de un *dispositivo*.

### 1.3.2. La hipótesis del dispositivo.

Para nuestros autores si se quiere comprender cómo pudo ser que el neoliberalismo sobreviviera a la crisis orgánica iniciada en 2008, lo esencial es pensarlo no ya en términos de *episteme*, sino más bien de *dispositivo*<sup>76</sup>. O dicho de otra manera: para Laval y Dardot la *racionalidad de gobierno* neoliberal –tal es, según nuestros autores, el verdadero *estatuto epistemológico* del objeto llamado “neoliberalismo”<sup>77</sup>– se caracterizaría no tanto por la preeminencia de su dimensión “ideológica”, sino, sobre todo, por el despliegue de toda una serie de

---

75 Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., p. 13, subrayados nuestros.

76 Aquí empleamos el concepto de *dispositivo* en el sentido foucaultiano bien especificado por Edgardo Castro: “En la obra de Foucault se suele distinguir, al menos, un período arqueológico y otro genealógico. En términos bibliográficos, *Les Mots et les choses* y *L’Archéologie du savoir*, por un lado, *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*, por el otro. Ahora bien, mientras que las dos primeras obras están centradas en la descripción arqueológica de la episteme y de los problemas metodológicos que ella plantea, las dos restantes proponen una descripción genealógica de dispositivos (el disciplinario y el de sexualidad, respectivamente). Este cambio de perspectiva y de objeto de análisis responde a las dificultades descriptivas de la arqueología y a la consiguiente introducción del análisis del poder. En efecto, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes (renacentista, clásica, moderna), pero, encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados. Como reconocerá el propio Foucault, faltaba a su trabajo el análisis del poder, de la relación entre lo discursivo y lo no-discursivo. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica. El dispositivo es, en definitiva, más general que la episteme, que podría ser definida como un dispositivo exclusivamente discursivo.” (Edgardo CASTRO, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011, entrada “Dispositivo”, pp. 113-4, subrayado nuestro)

77 Cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., pp. 15-7.

mecanismos “disciplinarios” que le permite afirmarse allí incluso donde falla o se resiente su capacidad de “persuasión”<sup>78</sup>. Según nuestros autores, después de 2008 esos mecanismos<sup>79</sup> son lo único que habría permitido al neoliberalismo mantenerse en pie.

Ahora bien, aunque no cabe duda de que lo “disciplinario” y lo “ideológico” pueden y deben ser *metodológicamente* diferenciados, lo cierto es que en el plano  *fáctico* de la realidad el dispositivo de gobierno tiende a confundirlos, a imbricarlos o, más sencillamente, a co-implicarlos de un modo orgánico. En este sentido, si quiere poder ser asumida de un modo razonable la hipótesis del dispositivo debe poder mostrar en qué sentido lo *disciplinario* ha quedado incorporado no ya como suplemento exógeno, sino más bien como un momento o una instancia interna más de la propia gubernamentalidad neoliberal<sup>80</sup>. Bien, a esta necesidad responde en la obra de nuestros autores el concepto técnico-político de *racionalidad*, que ellos toman expresamente de Foucault, y que les sirve para pensar una razón gubernamental que, en la medida en que “tiende a estructurar y a organizar, *no sólo la acción de los gobernantes, sino también la conducta de los propios gobernados*”<sup>81</sup>, penetra, como se ve, la propia dimensión praxeológica de estos últimos.

Ahora bien, que la idea de “racionalidad política” o “razón gubernamental” es precisamente la interfaz que permite pasar del plano “político” de la norma (general) al plano “ético” de la libertad (individual) –también vale decir: del *omnes* al *singulatim*<sup>82</sup>–, es algo bien sabido ya. Así era en el

---

78 Esta estructuración de la “racionalidad” neoliberal como dispositivo que co-implica una dimensión “ideológica” y otra “disciplinaria”, es el objeto expreso del capítulo sexto. Cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., “El giro decisivo”, pp. 189-246.

79 Respecto a estos aspectos disciplinarios del dispositivo neoliberal, nos hemos ocupado de ellos en otro escrito, señalando a la “creación de valor accionario” como la “clave de bóveda” hacia la cual convergen mecanismos de muy diverso rango: “Aunque opera fundamentalmente como un mecanismo de control indirecto sobre la gestión de las empresas, este neo-imperativo categórico, de un rigor e incondicionalidad incuestionable, funciona como un auténtico *telos* que informa la arquitectura institucional del capitalismo financiero al completo y, con ella, la acción disciplinaria neoliberal toda. Desde el plano macroeconómico de disciplinamiento de los Estados hasta un nivel micro en el que se alcanza la intimidad del sujeto individual en su doble condición de asalariado y cliente, la creación de valor accionario aparece como la auténtica correa de transmisión del competencialismo, incitando en el Estado y el individuo –agentes ambos no necesaria ni «naturalmente» económicos– una conducta empresarial. A la creación de valor accionario debemos sin duda el principio de *accountability*, que singulariza a cada trabajador y lo convierte en una especie de microempresa que habrá de obtener, no ya el prefijado y poco «estimulante» salario tradicional, sino beneficios parejos a su rendimiento. Pero a la creación de valor accionario debemos también un cierto nivel de paro estructural, una sistemática desprotección en materia de «onerosos» derechos socio-laborales y, en general, una desmembración y un desempoderamiento de clase sin el cual el individuo asalariado no se vería objetivamente conminado a aceptar las nuevas e insensatas reglas que determinan su inscripción en este mundo de mercados libres y autorregulados. Tareas, todas ellas, alentadas o toleradas por un Estado neoliberal que, al sustituir el objetivo macroeconómico del pleno empleo por las obsesivas metas de inflación, ha operado ya no sólo una alquimia de lo público sino también una apuesta de clase. Así podríamos multiplicar *ad nauseam* los ejemplos sin tener que apartarnos un ápice del mismo patrón.” (Abralde, “Una utopía conservadora: la política de la oferta neoliberal”, art. cit., pp. 295-6)

80 En *La nueva razón del mundo* no se afirma pues que el poder neoliberal sea un poder post-ideológico. Se afirma más bien que, al menos hoy –y aquí hay una diferencia fundamental entre el momento en que la racionalidad neoliberal tuvo que abrirse paso para *llegar a ser* hegemónica, y el momento actual, en el que solo puede aspirar a *mantenerse*–, su dimensión ideológica funciona como una mera forma de racionalización a posteriori, que no podría dar cuenta de cómo están funcionando los resortes dispositivos de un poder cada vez más pospolítico y postsoberano.

81 Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., p. 15, subrayados nuestros.

82 En el *omnes et singulatim* se expresa, como es sabido, la relación genealógica que la moderna gubernamentalidad

Foucault de las investigaciones biopolíticas y así lo será también en la obra de Laval y Dardot. En este sentido, lo verdaderamente singular de *La nueva razón del mundo* no será pues su capacidad para determinar el *estatuto* epistemológico del “neoliberalismo”, sino más bien su voluntad de producir una hipótesis respecto a la auténtica *especificidad* de una racionalidad de gobierno como esta. Allí es donde nuestros autores hacen intervenir su concepto de *razón-mundo*<sup>83</sup>, de cuya aplicación al análisis del neoliberalismo surge lo siguiente:

El neoliberalismo define cierta norma de vida en las sociedades occidentales y, más allá de ellas, en todas las sociedades que las siguen en el camino de la “modernidad”. Esta norma obliga a cada uno a vivir en un universo de competición generalizada, impone tanto a los asalariados como a las poblaciones que entren en una lucha económica unos con otros, sujeta las relaciones sociales al modelo de mercado, empuja a justificar desigualdades cada vez mayores, transforma también al individuo, que en adelante es llamado a concebirse y a conducirse como una empresa. Desde hace más de treinta años, esta norma de existencia preside las políticas públicas, rige las relaciones económicas mundiales, remodela la subjetividad. [...] Esto da a entender que se trata de una razón *global*, en los dos sentidos que puede revestir el término: es “mundial”, porque es válida a escala mundial y además porque, lejos de limitarse a la esfera económica, tiende a totalizar, o sea, a “hacer mundo” mediante su poder de integración de *todas* las dimensiones de la existencia humana. Razón del mundo, es al mismo tiempo una “razón-mundo”<sup>84</sup>.

Como puede verse, aunque trabaja con el tipo de racionalidad “económica” característica de todo dispositivo —es decir, orientando las conductas a través de diversos alicientes y desincentivos—, para Laval y Dardot resulta claro que lo que define la *especificidad* de la racionalidad neoliberal de gobierno no es sino una cosa, a saber, su pretensión de *totalidad*<sup>85</sup>. En este sentido, si la razón neoliberal es una razón “global” ello no será tanto por su alcance territorial, como por su voluntad de identificarse término a término con la razón práctica del hombre, haciéndose con un completo control de su dimensión *praxeológica* y buscando agotar con ello el concepto mismo de “libertad”<sup>86</sup>. En efecto, a ello respondía la redefinición metodológica de la “ciencia económica” defendida desde un principio por los autores neoliberales<sup>87</sup>. Esta redefinición será fundamental para

---

política mantiene con el antiguo gobierno pastoral. A este respecto, cf. Michel FOUCAULT, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2009. La relación es tratada extensamente a lo largo de 5 clases (clases del 8, 15 y 22 de febrero, y 1 y 8 de marzo), pero para esta cuestión concreta, cf. especialmente pp. 260-1.

83 Para la construcción del concepto de razón-mundo, las dos fuentes invocadas son Foucault y Weber. El concepto procede de una suerte de síntesis entre el concepto foucaultiano de “racionalidad política” y la idea weberiana de una “razón configuradora de mundo”. Cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., p. 14, n. 5.

84 *Ibid.*, p. 14

85 Sin duda alguna, este rasgo se aplica mejor a la descripción de la corriente austro-norteamericana del neoliberalismo que a la caracterización del ordoliberalismo alemán, cuya economía social de mercado introduce mecanismos de *compensación* que tienden precisamente a limitar los efectos de la racionalización económica de la vida social. Quizá uno de los mayores déficits de *La nueva razón del mundo* sea no haber conseguido jamás trazar esta distinción con el merecido rigor.

86 Esta identificación entre “economía” y “praxeología” encuentra su expresión canónica en el célebre *The Human Action*, de Ludwig von Mises. Cf. Ludwig VON MISES, *La acción humana: tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial S. A., 2010.

87 Tanto en Von Mises o Hayek como posteriormente en Milton Friedman o Gary Becker, de lo que se trata es de

permitir su *inflación objetal* y habilitar de este modo la “colonización” de territorios praxeológicos que en principio eran del todo extraños a una racionalización suya de tipo economicista. El trabajo de Laval y Dardot en *La nueva razón del mundo* será ir mostrando cómo esta nueva racionalidad va borrando una a una todas las fronteras, tratando de favorecer que la lógica “empresaria” se vaya extendiendo tanto al espacio *público* del Estado como al plano *íntimo* del sujeto<sup>88</sup>.

Nosotros ahora no podemos entrar a fondo en estas cuestiones, pero por lo que se refiere al problema de la “hegemonía neoliberal” sí interesa especificar lo siguiente. Sabemos que si la racionalidad neoliberal de gobierno pudo devenir una racionalidad “hegemónica”, ello no fue tanto por su naturaleza más o menos “convinciente”, sino porque su capacidad para *totalizarse a sí misma* no es sino una y la misma cosa que su capacidad para *excluir toda otra racionalidad*. Ahora bien, ¿en qué circunstancias es posible esa totalización? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? De la obra de Laval y Dardot parecería poder obtenerse la siguiente conclusión. El “sentido común” neoliberal no se construye tan bien por la vía positiva de la persuasión, como por la vía negativa y anestésica de la escasez, es decir, generando la clase de marco estructural que cortocircuita cualquier clase de lógica autónoma y favorece, en cambio, la implantación uniforme de una

---

redefinir la “ciencia económica” no ya por su *campo objetal*, sino por el tipo de perspectiva o *enfoque metodológico* que ella sustanciaría, asimilándola con ello a una *teoría de la elección racional*. Gary Becker llegó a plantear esta redefinición metodológica en términos de una evolución natural de la ciencia económica: “La ciencia económica está entrando en una tercera era. Durante la primera se consideraba que la economía se limitaba al estudio de los mecanismos de producción y de consumo de bienes materiales, y que no iba más lejos (la teoría tradicional de los mercados). En un segundo momento, el campo de la teoría económica fue ampliado al estudio del conjunto de los fenómenos *mercantiles*, es decir, a los que daban lugar a una relación de intercambio monetario. En la actualidad, el campo del análisis económico se extiende al *conjunto de las conductas humanas* y de las decisiones correspondientes. No es el carácter mercantil o material del problema lo que define a la Economía, sino la naturaleza misma de éste; toda cuestión que plantee un problema de asignación de recursos y de opciones en el marco de una situación de escasez caracterizada por el enfrentamiento de objetivos alternativos, pertenece a la economía y puede ser estudiado por el análisis económico.” (Gary BECKER, “The Economic Approach to Human Behaviour”, comunicado presentado en el seminario internacional sobre economía sociobiológica, París, 28-30 de septiembre de 1977. Cito por Henri LEPAGE, *Mañana, el capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 22-3)

El economista surcoreano Ha-Joon Chang ha reconstruido en los siguientes términos la genealogía que está detrás de dicha “evolución natural”, la cual supone en realidad una estandarización de la concepción neoclásica de la economía: “La definición neoclásica canónica de la economía –que, con algunas variantes, ha seguido utilizándose hasta hoy– apareció por primera vez en *Ensayo sobre la naturaleza y la significación de la ciencia económica* (1932), de Lionel Robbins. En ese libro Robbins definía la economía como «la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos». *Según este punto de vista, la economía se define por su enfoque teórico antes que por su contenido, es decir, por el objeto del cual se ocupa*. La economía es el estudio de la *elección racional*, esto es, la elección hecha sobre la base de un cálculo deliberado y sistemático para obtener el máximo provecho de los fines utilizando medios inevitablemente escasos. El objeto del cálculo puede ser cualquier cosa –el matrimonio, tener hijos, la delincuencia o la drogadicción, como en su momento hizo Gary Becker, el famoso economista de Chicago y premio Nobel de Economía en 1992– y no solo los temas «económicos» (así los definirían los no economistas), como el empleo, el dinero o el comercio internacional. Cuando en 1976, Becker tituló su libro *The Economic Approach to Human Behaviour* [«El enfoque económico del comportamiento humano»], su propósito era señalar, sin ninguna intención hiperbólica por su parte, que la economía versa sobre todo.” (Ha-Joon CHANG, *Economía para el 99% de la población*, Barcelona, Debate, 2015, pp. 31-2, el primer subrayado nos pertenece)

88 Cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., caps. 8 (“El gobierno empresarial”) y 9 (“La fábrica del sujeto neoliberal”). Respecto a este último punto –la construcción de la subjetividad neoliberal– v. asimismo Jorge MORUNO, *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*, Madrid, Ediciones Akal, 2015.



“racionalización” supervivencial de tipo económica. En este sentido, *La nueva razón del mundo* nos obliga a mirar el 2008 con nuevos ojos. Nos obliga a asumir que más que un momento de “crisis orgánica” del neoliberalismo, lo que parece haberse abierto ahí fue en cambio una “oportunidad” para su consolidación. Ello explicaría por qué el mundo post-2008 es un mundo más, y no menos neoliberal, es decir, un mundo en el que sus lógicas de gobierno no solo no se ven superadas, sino que, en rigor, se ven incluso radicalizadas<sup>89</sup>.

#### 1.4. Las insuficiencias de la crítica.

La hipótesis del dispositivo puede resumirse muy fácilmente. El discurso neoliberal es hegemónico porque es performativo. O en palabras de Bourdieu: “porque posee, hoy más que nunca, los medios para realizarse, para hacerse empíricamente verificable.”<sup>90</sup> Ahora bien, aunque esta hipótesis es útil para comprender las dificultades que se presentan a la hora de intentar ir más allá de la gubernamentalidad neoliberal una vez que esta entra en crisis, ella resulta en cambio completamente impotente si lo que se trata de explicar es cómo fue posible su selección histórica.

Podríamos decirlo de este otro modo: el principal problema con la hipótesis del dispositivo es que aquello que ella explica bien no es tanto el momento verdaderamente “hegemónico” del neoliberalismo, como el momento suyo que se abre después del año 2008 y al que, para ser rigurosos, habría que calificar no tanto como “hegemónico”, sino más bien como “totalitario”. Esta discusión podría parecer una de esas discusiones pseudo-filosóficas en las que lo que se debate es en última instancia el uso de uno u otro significante, pero el problema va ciertamente más allá. Si se

---

89 En realidad habría que decir que si hay una “crisis orgánica”, esa crisis orgánica es más bien la del ordoliberalismo, que estaba a la base de la construcción europea. Ahora bien, de esa crisis orgánica el neoliberalismo saldrá no con menos, sino con más neoliberalismo. Esa es la razón de que pasemos a una fase en que las lógicas ordoliberales quedan en buena medida desbancadas por las lógicas propias del neoliberalismo austro-norteamericano, es decir, a una fase en las que no se buscan efectos compensatorios de ningún tipo. Desarrollamos esta tesis más extensamente en el quinto y último capítulo de la presente investigación. Para los fundamentos ordoliberales de la construcción europea, cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, cap. 7, “Los orígenes ordoliberales de la construcción europea”, pp. 247-72.

90 Hacia finales del pasado siglo Pierre Bourdieu había desarrollado un argumento similar al que despliegan Laval y Dardot en *La nueva razón del mundo*, haciendo notar que el *punto fuerte* del neoliberalismo no estaba en realidad en su contenido doctrinario (más o menos neoclásico), ni menos aún en su capacidad para adoptar formas representacionales asumibles por los estratos populares (algo que, como sabía Gramsci, en principio está al alcance de cualquier doctrina filosófica), sino antes bien en el hecho de que “esta «teoría», desocializada y deshistorizada en sus orígenes mismos, *posee, hoy más que nunca, los medios para realizarse*, [es decir] para hacerse empíricamente verificable” (Pierre BOURDIEU, “L’essence du néolibéralisme”, publicado en *Le Monde Diplomatique* en la edición francesa de marzo de 1998. Se puede consultar en línea en <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>, consultado por última vez el 3 de febrero de 2016). Asimilándolo con ello al “discurso psiquiátrico” de Erving Goffman (Cf. Erving GOFFMAN: *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Editions de Minuit, 1968), esto era según Bourdieu lo que hacía del discurso neoliberal un “discurso fuerte” en el sentido de *performativo*.

la analiza críticamente, la hipótesis del dispositivo incurre en una clara petición de principio. Es decir, utiliza como *explanans* algo que en realidad también merece ser explicado. ¿Cómo llega a consolidarse el dispositivo neoliberal de gobierno? ¿Cómo se actualiza? ¿Cómo pasa en el plano de la historia del no-ser al ser? Como se recordará esta era la pregunta de la que partíamos al comenzar a revisar y tipificar algunas de las respuestas esbozadas por la literatura crítica, y, como puede verse, tras haber pasado revista al menos a parte de dicha literatura, en lo esencial nuestro problema filosófico sigue en pie. En lo que resta de este apartado intentaremos especificar cuál es el punto ciego que según creemos estaría limitando las posibilidades de la crítica y en el apartado subsiguiente desplegaremos por fin nuestra propia propuesta.

#### *1.4.1. La crítica del neoliberalismo en su atolladero. El problema de la a-historicidad como límite estructural de la literatura crítica.*

Con la crisis del neoliberalismo en pleno desarrollo y sin perspectivas de resolución a la vista, en el año 2012 el filósofo francés Geoffroy de Lagasnerie publica *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, una obra que abocada al estudio de las investigaciones desplegadas por Foucault en la segunda mitad de la década del setenta, testifica mejor que ninguna otra la crisis de la crítica a la que querríamos referirnos aquí:

La cuestión del neoliberalismo ocupa un lugar cada vez más central en el pensamiento contemporáneo. Repetida de libro en libro y de tribuna en tribuna, la idea de que la apuesta esencial de nuestro tiempo sería denunciar la invasión de las lógicas neoliberales no deja de imponerse. [...] Habría sido lógico esperar que el resultado de tanta atención prestada a un mismo tema fuera una producción particularmente rica e inventiva. Por desgracia, asistimos antes bien a una uniformación y una limitación de la vida de las ideas. En la casi totalidad de los sectores del campo intelectual circulan, en efecto, análisis que pueden superponerse unos a otros, y que movilizan las mismas percepciones, las mismas grillas de lectura<sup>91</sup>.

En aquel texto De Lagasnerie reproduce casi textualmente la misma clase de crítica que Foucault había desplegado más de treinta años atrás y sobre la que volveremos de inmediato. Tres décadas más tarde, pareciera decirnos De Lagasnerie, el pensamiento crítico sigue atrapado en la misma clase de atolladero, el cual, impidiéndole “ponerse en contacto con lo que esta tradición [neoliberal] renueva”, obstaculiza la operación por la cual él mismo estaría en condiciones de “revelar al mismo tiempo, y *en un mismo movimiento*, las promesas de emancipación encarnadas

---

<sup>91</sup> Geoffroy DE LAGASNERIE, *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, FCE, 2015, p. 13.

por el neoliberalismo, y las razones por las cuales este no puede cumplirlas.<sup>92</sup>” Para comprender la crisis de la crítica quizá sea oportuno volver pues al argumento desarrollado por Foucault a finales de los años 70.

Como es sabido, el análisis foucaultiano del neoliberalismo se despliega en el curso del Collège de los años 1978-1979, publicado luego bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*<sup>93</sup>. Como hace constar en el “Resumen” presentado a las autoridades del Collège, Foucault se había propuesto dedicar el curso al estudio de la “biopolítica”<sup>94</sup>, o lo que es lo mismo, a “la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población”. Pero según él mismo reconoce allí, esta tarea no podía llevarse a cabo sin reparar antes en la gestación y estructuración “del marco de racionalidad política dentro del cual [estos problemas] se manifestaron y cobraron su agudeza. A saber, el «liberalismo».”<sup>95</sup>

El fenómeno del neoliberalismo quedaba colocado así en una perspectiva histórica fuera de la cual, parecía decirnos Foucault, este resultaría completamente ininteligible. Analizada en unos términos más concretos, esa perspectiva es la del nacimiento, durante la primera mitad del siglo XVIII, de una forma de gubernamentalidad absolutamente novedosa, una *gubernamentalidad específicamente liberal* que, a diferencia de las tecnologías de poder empleadas durante la etapa mercantilista, ya no se propone gobernar al sujeto de un modo coactivo y directo, sino, más bien, valiéndose de su libertad –Foucault dirá: *consumiendo* su libertad– y conduciéndolo así, indirectamente, a través de un trabajo técnico-político del medio. Esta metamorfosis de la gubernamentalidad –en rigor, un tránsito de la anatomopolítica a la biopolítica– es analizada exhaustivamente a lo largo de las tres primeras clases del curso<sup>96</sup>, y allí se pone al descubierto una operación fundamental que en cierto sentido redefine el marco ontológico-político que subyace al nuevo ejercicio de la razón gubernamental (en efecto, lo que está implicado aquí es el ser mismo de la política contemporánea<sup>97</sup>). Si hasta el siglo XVIII, la razón de Estado había encontrado en el

---

92 *Ibid.*, p. 29.

93 Cf. Michel FOUCAULT, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009.

94 Para los objetivos programáticos del curso, ver el “Resumen” del mismo presentado por Foucault (2009b: 311-7) a las autoridades del Collège. Cf. *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 311-7.

95 *Ibid.*, p. 311.

96 Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clases de los días 10, 17 y 24 de enero.

97 Basándose en la idea de que la política exige el emplazamiento en un lugar *limitado* (la polis) y el uso interrelacionado del (dia)logos, un autor como Milner ha llegado a defender incluso la absoluta imposibilidad contemporánea de la política. Cf. Jean-Claude MILNER, *Por una política de los seres hablantes: breve tratado político II*, Olivos, Grama ediciones, 2013, cap. II, “Lo moderno y lo fuera-de-la-política”, pp. 31-46.

*derecho* un “mecanismo de compensación” que la limitaba externamente<sup>98</sup>, del siglo XVIII en adelante esta *ya no se dejará regir desde afuera*, por la lógica heterónoma de lo jurídico, sino que lo hará en cambio de un modo endógeno, respetando los mismos objetivos –prescritos por una racionalidad de fines en cualquier caso inalterable como es la *ratio status*<sup>99</sup>–, pero buscando “el principio de esa limitación [...] en lo que es interior a la práctica gubernamental”, y entendiendo esa limitación no ya como un obstáculo, sino más bien “como uno de los medios, y acaso el medio fundamental, de alcanzar precisamente dichos objetivos”<sup>100</sup>.

El resultado de todos estos cambios, que se van introduciendo lenta y paulatinamente en la forma en que se hace efectivo el ejercicio real del gobierno, es, sin riesgo alguno de exageración, el de un *cambio de época*, que Foucault describe en los siguientes términos:

Digamos que, como podemos verlo con claridad, entramos con ello en una era que es la de la razón gubernamental crítica. Y advertirán que esta razón gubernamental crítica o *esta crítica interna de la razón gubernamental* ya no va a girar en torno a la cuestión del derecho, de la cuestión de la usurpación y la legitimidad del soberano. Ya no va a tener esa especie de apariencia penal que aún tenía el derecho público en los siglos XVI y XVII cuando decía: si el soberano infringe esta ley, será preciso castigarlo con una sanción de ilegitimidad. Toda esa cuestión de la razón gubernamental crítica va a girar alrededor del “cómo no gobernar demasiado”. *Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno*<sup>101</sup>.

A esta época corresponde, como es sabido, el nacimiento de la economía política, el reconocimiento del “mercado” como instancia o *lugar de veridicción* (antes aun que de jurisdicción) y la emergencia de la de otro modo incomprensible distinción entre *agenda* y *non agenda*, que luego se popularizará a través de la filosofía de Bentham<sup>102</sup>. Todas estas son cuestiones de importancia fundamental, en las que sin embargo ahora no podemos detenernos. Esta breve presentación del esquema analítico con el que más tarde Foucault ensayará su propia interpretación de la racionalidad neoliberal, tiene más bien por objeto poner de manifiesto un asunto central que será esencial para comprender la crisis de la crítica a la que venimos refiriéndonos.

---

98 “En todo caso, hay una cosa que me parece necesario retener: si bien es cierto que la razón de Estado planteada, manifestada como Estado de policía, encarnada en el Estado de policía, tiene objetivos ilimitados, en los siglos XVII y XVIII hay una tentativa constante de limitarla, y esa limitación, ese principio, esa razón de limitación de la razón de Estado, la encontramos por el lado de la razón jurídica. Pero, como ven, es una limitación externa. [...] Decir que son extrínsecos a la razón de Estado significa también que tienen, en cierto modo, un funcionamiento puramente limitativo, dramático, pues, en el fondo, la razón de Estado sólo sufrirá objeciones de derecho cuando haya franqueado esos límites, y en esos momentos el derecho podrá definir el gobierno como ilegítimo, podrá objetarle sus usurpaciones y en última instancia liberar a los súbditos de su deber de obediencia.” (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 22) Para una presentación más extensa de esta cuestión, v. pp. 20-2.

99 Esta racionalidad de fines inalterable que es la *ratio status* le viene dada al Estado moderno por su inscripción dentro del dispositivo competencial con el que se emerge de las guerras de religión y define, como veremos (cap. 3), uno de los rasgos estructurales de la política postwestfaliana. Foucault se ocupa de esta transformación en el curso del Collège del año inmediatamente anterior. Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clases del 22 y 29 de marzo.

100 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 24.

101 *Ibid.*, pp. 25-6, subrayados nuestros.

102 Para todas estas cuestiones, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 24-5 y 29-34.

¿Cuál es ese asunto? El de una metamorfosis interna de la racionalidad política occidental que las formas tradicionales de la crítica no suelen ver y que por tanto las pone fuera de juego, las vuelve estructuralmente ineficaces.

En efecto, toda esta *estructural mercantilización* de la política moderna recién descrita resignifica por completo el aparato conceptual que había sido elaborado desde una perspectiva fundamentalmente jurídica por el liberalismo clásico de corte contractualista. Y lo hace en el sentido de “naturalizarlo”, de ir aproximando la concepción del Estado a la de un “organismo” e ir permitiendo que la teoría política se vea internamente dominada por una racionalidad de tipo “económica”. En adelante gobernar ya no será multiplicar reglamentos y disposiciones y hacer que la voluntad soberana prolifere por todo el cuerpo social, sino acompañar la reproducción del orden social a las leyes que regulan el despliegue espontáneo de la naturaleza. El buen gobierno será pues el gobierno “frugal”, es decir, aquel que hace un uso lo más estricto posible de sus recursos y se limita a intervenir lo mínimo indispensable. Sin embargo, toda esta transformación interna de la “política” –que en realidad es una metamorfosis de la propia doctrina “liberal”<sup>103</sup>– no es ahora tan importante, como el hecho sin duda notable de que, moviéndose en este nuevo marco estructural, *ningún tipo de gubernamentalidad puede ser concebida sin partir ya de la premisa aparentemente insoslayable de una “libre iniciativa” del gobernado.*

Llegamos así al punto en que la historia de la gubernamentalidad permite entender no solo la razón de ser de la irrupción histórica del neoliberalismo, sino también la ceguera que las formas tradicionales de la crítica parecieran mantener frente a este, incluso a día de hoy. Según Foucault, esto era precisamente lo que habían visto los liberales. Su concepción de un *Estado radicalmente económico* no hacía más que oponerse a una creciente estatización de la vida social que las economías de guerra habían llevado sin duda alguna al extremo, pero cuya génesis, necesidad interna y desarrollo, ellos creían poder aislar en una *invariante antiliberal* que atravesaba toda clase de ideologías y dispositivos constitucionales, y que a la salida de la Segunda Guerra Mundial tenía ya, no treinta o cuarenta años, sino más bien siglo y medio de historia. A este “eterno saintsimonismo” –la expresión es de Röpke– ellos habían respondido tratando de diseñar un Estado que se *fundara* sobre los principios de la economía de libre mercado, *para que*, aunque más no sea

---

103 En efecto, de Locke o Kant a Smith o Mill, es la propia doctrina liberal la que poco a poco se irá deshaciendo de casi todas sus marcas jurídicas y teológicas de origen. El característico post-humanismo del pensamiento económico tiene de hecho, como fundamento último, lo que algunos han denominado un “ateísmo práctico”. John Dunn ha analizado este problema a través de una comparativa entre las obras de Locke y algunos de los autores de la Ilustración escocesa, como Hume o Smith. Cf. John DUNN, “From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment”, en Istvan HONT y Michael IGNATIEFF, *Wealth & Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983, pp. 119-35. Sobre la pertinencia o no de seguir entendiendo al “liberalismo económico” como un auténtico liberalismo, Foucault llega a afirmar que “lo que vemos aparecer a mediados del siglo XVIII es mucho más un naturalismo que un liberalismo.” (*Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit, p. 71)

bajo la forma de una libertad económica, *la libertad del gobernado pudiera ser así salvaguardada*<sup>104</sup>.

Es frente a esta radical novedad en la defensa ideológica de la lógica capitalista que la crítica de entonces se había mantenido según Foucault en una misma tesitura, en un mismo y monocorde registro que, incapaz de producir variación alguna, se contentaba con seguir reproduciendo al infinito el mismo tipo de cuestionamiento al que la sociedad capitalista de masas había sido sometida desde sus orígenes. Atomización, uniformidad, superficialidad... De Sombart a Marcuse, esa crítica, “que es bien conocida y que hoy se ha convertido en uno de los lugares comunes de un pensamiento a cuyo respecto no se sabe muy bien cuáles son su articulación y su esqueleto”<sup>105</sup>, es lo que rechazará precisamente Foucault, poniendo en valor la intervención de los neoliberales y destacándola por ello como un objeto digno de análisis. Según atestiguaba De Lagasnerie, tres décadas más tarde, la situación de la crítica no se había movido un ápice, seguía siendo exactamente la misma. Por ello, en pleno año 2012, este todavía podía escribir: “Según Foucault es urgente deshacernos de esas matrices analíticas «con las cuales suele abordarse el problema del neoliberalismo», puesto que sólo son críticas *en apariencia*. Llegan a ser incluso, en el fondo, proclamaciones vacías. Están despojadas de toda eficacia y toda efectividad. [...] De tal modo, *Nacimiento de la biopolítica* puede leerse como una meditación sobre la crítica, sobre lo que quiere decir y supone ser crítico: la condición de la formulación de una práctica de resistencia al neoliberalismo radica en poner de manifiesto la especificidad de este fenómeno. Pero ¿por qué, a partir de ahí, tendríamos que interrogarnos sobre nosotros mismos? ¿Por qué razones Foucault va más lejos y propone hacer de la teoría neoliberal el instrumento de una renovación de la teoría? Porque, a su entender, solo esta actitud permite concebir una recusación del neoliberalismo que escape a la nostalgia y no le oponga lo que él ha deshecho.”<sup>106</sup>

#### *1.4.2. Ejemplaridad de Foucault. La noción de gubernamentalidad y la recuperación del pulso histórico.*

Para la modernidad, el problema del sujeto –o, para ser más exactos, la problemática relación entre sujeto y capitalismo– venía en realidad de lejos. Al determinar de un modo tan intenso las condiciones práctico-materiales de la vida cotidiana, la sociedad capitalista entraba ya desde sus

---

104 Para la concepción ordoliberal de un “Estado radicalmente económico”, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 90-5.

105 *Ibid.*, p. 125

106 De Lagasnerie, *La última lección de Michel Foucault*, ob. cit., pp. 26-7.

orígenes en una inevitable tensión con esa noción *autónoma y productiva de sujeto* que la filosofía moderna clásica *había podido presuponer* al menos hasta Kant. El idealismo alemán intentará sobreponerse a esta herida narcisista colectivizando el sujeto, es decir, trasladando el *sujeto* del individuo al Estado y, en último término, si la historia ha de ser Historia Universal, del Estado-nación al Espíritu Absoluto. De Marx en adelante, el sueño de “esta *ominideterminatio* conceptual [que] era la expresión lógica de la soberanía” se verá definitivamente liquidado por una circulación mercantil que lo desborda sistemáticamente<sup>107</sup>, restituyendo así como necesidad “técnica” la misma clase de trascendencia que el sujeto autónomo había pretendido desafiar en el ámbito premoderno de la “naturaleza”. Las filosofías existencialistas y, en su estela, la desesperada búsqueda de la praxis protagonizada por Hannah Arendt, no son sino el más temprano testimonio de una crisis del sujeto a la que se ve aparentemente abocado un siglo des-subjetivado por el asfixiante despliegue de la técnica. Desarrollada en los cursos del Collège impartidos en la segunda mitad de la década del 70, la noción foucaultiana de “gubernamentalidad” no hacía más que consolidar esta sospecha, al poner en evidencia, a través de la problemática de los modos de subjetivación, las diversas maneras en que el sujeto era tutelado, orientado y, en último término, modelado de un modo mucho más íntimo y exhaustivo que lo que la primera autoconsciencia del sujeto burgués hubiese podido tolerar. Al final del camino, el robusto y autoconstituyente sujeto de la filosofía moderna aparecía pues en Foucault como un constructo histórico en permanente riesgo de objetivación.

Ahora bien, si en el pensador francés esa tensión se mantenía aún abierta, en buena parte de las investigaciones “foucaultianas” llevadas adelante por algunos de sus epígonos, ese delicado equilibrio parecería acabar por romperse. En adelante, la noción de gubernamentalidad aparece, cada vez más, como una tupida red que, sin exterioridad y sin fisuras, a lo sumo parece reducir las posibilidades del sujeto a un mero ejercicio de *resistencias*. A nuestro entender, la obra de Laval y

---

107 José Luis Villacañas ha descrito toda esta secuencia con gran claridad: “Al crecer en el concepto, el idealismo deseaba demostrar su fe en la filosofía, pero al proceder así deseaba de hecho transferir esa fe categorial al Estado. [...] Lo cierto es que Fichte vinculó la existencia del Estado a la plena determinación conceptual de su realidad. Esta *omnideterminatio* conceptual era la expresión lógica de la soberanía. El resultado fue una autorreferencialidad plena que hacía del Estado el verdadero sujeto de la historia racional, algo que intentó expresar en el *Estado comercial cerrado*. [...] La base de esta mirada filosófica era la precomprensión de la incompatibilidad entre capitalismo y soberanía, pero también la identificación del capitalismo con lo que no podía ser determinado conceptualmente de forma plena. El capitalismo podía ser pensado como naturaleza y necesidad, pero no como sujeto. Por eso, para la filosofía idealista anterior a Marx, el capitalismo no gozaba de autorreferencialidad, ni podía pensarse a sí mismo. En términos ilustrados: el capitalismo no era una totalidad conceptual. Por eso tenía que recurrir a la mano invisible. La época de Hegel, que se separa del pensamiento liberal inglés, muestra esa voluntad de llevar la naturaleza del capitalismo a sujeto, de someter el capitalismo al concepto de Estado, de llevar por fin el Estado a su consumación conceptual mostrando su capacidad de controlar el capitalismo. Los esfuerzos de Hegel por asociar la industria al destino consciente del Estado fueron comprendidos como estériles por Marx, que prefirió pensar un horizonte capitalista pleno y aspiró a ofrecer un concepto del capitalismo determinado y completamente separado del concepto del Estado.” (José Luis VILLACANAS, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, en CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Poshegemonía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 142)

Dardot es un claro ejemplo de esta deriva. Entre un “sujeto” que para conservarse tal solo podría resistirse, y un “objeto” que sólo conserva de su antigua condición subjetiva una pura apariencia, esta noción de gubernamentalidad pierde toda conexión con el desarrollo propiamente *histórico*<sup>108</sup> del sujeto moderno. Al interpretar la noción de gubernamentalidad en un sentido excesivamente objetivante, se interrumpe así *la trama de la modernidad*, solo dentro de la cual, a nuestro entender, el neoliberalismo puede revelar su verdadero sentido. Por ello, si se quiere comprender cómo el neoliberalismo supone no tanto el *fin de la Historia*, como su *prolongación* –o lo que es lo mismo: no tanto esa liquidación de la Modernidad, sugerida por la creciente inflación de lo “post”, como su más normal y perturbadora realización–, preciso será que recuperemos la *crisis del sujeto* a la que el neoliberalismo parecía ofrecer una *solución*. Para ello conviene volver al momento histórico en el cual el neoliberalismo, lejos de ser una fatalidad ya consumada, aparece, por vez primera, de un modo todavía difuso e innominado. Es decir, al momento en el cual el neoliberalismo irrumpe como pura posibilidad o puro futuro. A nivel global, ese momento no es un momento cualquiera. Es el momento que va de los años sesenta a los años setenta del pasado siglo. Y como veremos con el Donzelot de *La invención de lo social*<sup>109</sup>, es, sobre todo, el Mayo francés.

### 1.5. La reconducción de la crítica.

Cuando se recupera una perspectiva foucaultiana como esta, lo que aparece como una excepción histórica ya no es tanto el neoliberalismo, sino más bien su antecesor, el modelo keynesiano-fordista. Entonces sí, la “hegemonía neoliberal” –con lo que esta tuvo de “natural”, de *acompañada con la evolución histórica del sujeto moderno*, y no de forzada coactivamente por una estructura rígida, como en cierto sentido supone la “hipótesis del dispositivo”– se vuelve un fenómeno más que comprensible. En este apartado intentaremos ver de qué manera la obra de un foucaultiano como Jacques Donzelot aporta elementos esenciales para comprender cuál fue y cuál sigue siendo el atractivo subjetivo y el anclaje histórico fundamental de la racionalidad neoliberal de gobierno. A partir de ahí desplegaremos uno de los principios fundamentales sobre el que está construida nuestra propia apuesta metodológica, a saber, un concepto teológico-político de Revolución que, elaborado a partir de algunas investigaciones de la llamada historia conceptual

---

108 Cuando se utilice por relación a la modernidad, el adjetivo “histórico” adquirirá aquí toda la *especificidad* que le corresponde según el punto de vista de la *Begriffsgeschichte*. Cf. a este respecto Reinhart KOSELLECK, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2010. Y más adelante, en esta misma investigación, cap. 2.

109 Cf. Jacques DONZELOT, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.



(*Begriffsgeschichte*), debiera darnos un marco que nos permita pensar las relaciones entre neoliberalismo e historia en el contexto filosófico-político de la Modernidad. El objetivo último de nuestra tesis es poder llegar a mostrar en qué sentido el neoliberalismo lleva la Historia a su fin, pero a un fin que, en lugar de consumir las promesas de emancipación vinculadas a la realización de una nueva comunidad política de carácter secular, pareciera en cambio haberla conducido de nuevo a su punto de partida, es decir, a un punto en el que una competencia cada vez más irrestricta y atomizada deposita al individuo en una suerte de *bellum omnium contra omnes* muy similar al “estado de naturaleza” hobbesiano. Ahora bien, para comprender este proceso de construcción y deconstrucción de la nueva comunidad política propondremos emplear como esquema no una teoría de la revolución cualquiera, sino antes bien una muy específica, la teoría gramsciana de la *hegemonía*, que con su revés interno –el concepto de *revolución pasiva*– nos permitirá comprender por qué lo que ciertas formas tradicionales de la crítica podrían haber identificado como una “contrarrevolución” en realidad nunca fue tal cosa, y, sobre todo, por qué lo que hay que ver allí es una *revolución de signo contrario* que, en todo caso, lo que se propone no es sino eso que Wendy Brown definió recientemente como un “undoing the demos”<sup>110</sup>.

### 1.5.1. La declinación de las pasiones políticas. La hegemonía neoliberal en la obra de Jacques Donzelot.

Retrotraigámonos por un instante hacia los comienzos de la década del setenta del pasado siglo. Que el modelo keynesiano-fordista había desembocado en una crisis estructural era algo de lo que nadie dudaba. Sindicatos, patronales, movimientos sociales de todo tipo y la clase política en su conjunto –con independencia de sus diferencias ideológicas–, todos parecían coincidir en que el modelo de gobernanza global desplegado bajo una asistencia táctica fundamental de los Estados nacionales había tocado a su fin y había ingresado así en un ocaso del que no podría ser fácilmente rescatado. Las posiciones respecto a la *naturaleza* y las *causas* de dicha crisis no eran sin embargo igual de convergentes. Sin duda había en el Estado algo inconveniente, algo que bloqueaba el desarrollo de la historia, la posibilidad misma de que esta siguiera su curso, pero todavía no parecía del todo posible especificar con claridad en qué consistía exactamente dicho bloqueo. La crisis era por tanto una *quaestio disputata* y fue precisamente en ese contexto que el discurso neoliberal fue el primero –e incluso diríamos: el único– en dar un paso adelante.

---

110 Cf. Wendy BROWN, *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, The MIT Press, 2015.

Como es de sobra conocido, la interpretación neoliberal de la crisis quedó fijada de un modo más o menos canónico en el Primer Informe de la Comisión Trilateral<sup>111</sup>. ¿Qué decía dicho informe? Algo que hoy no sorprendería a ningún neoliberal, pero que entonces no parecía una tesis sencilla de defender. Contrariamente a lo que podría haber sostenido una opinión hasta entonces mayoritaria, para los neoliberales la crisis del modelo keynesiano-fordista no era una crisis *económica*, sino más bien *política*, o para ser del todo exactos, según se advertía desde el título mismo del informe, una *crisis de gobernabilidad* de las democracias. Desde una óptica neoliberal, el problema no estaba pues en esa lógica autónoma del capital que el Estado había pretendido controlar y morigerar en sus efectos sociales supuestamente perversos, sino, más bien, en el Estado mismo, que interponiéndose en el libre desenvolvimiento de dicha lógica, había obstaculizado su desarrollo y había impedido así que esta liberara por fin sus efectos presumiblemente virtuosos. Como sabemos, bajo la forma de lo que se dio en llamar el “compromiso socialdemócrata”, el Estado había querido ejercer una función arbitral entre los sectores del capital y el trabajo, pero todo lo que había conseguido era entreverarlos en una disputa permanente cuyo resultado era esa parálisis de la economía que ahora debían sufrir por igual todos los sectores. Como puede verse, en esta narrativa neoliberal todo había sido un fatal malentendido, que, por supuesto, tenía como responsable último esa vieja costumbre del Estado de intervenir allí donde sus servicios no le eran requeridos. La solución era por tanto simple. Bastaba con que el Estado se retirase y le permitiese al capital recuperar su función hegemónica para que la economía retomase así el rumbo de un crecimiento indefinido que en definitiva beneficiaría no a uno u otro sector, sino más bien al conjunto de la sociedad.

Esta lectura es bien conocida, y, en líneas generales, no hacía más que elevar a escala global el tipo de principios gubernamentales que el ordoliberalismo alemán había conseguido implantar en la recién constituida República Federal Alemana tras la Segunda Guerra Mundial. Su experiencia histórica estaba en condiciones de alimentar pues cierto optimismo (a pesar de que hoy sabemos que buena parte de ese renacimiento económico hubiese sido sencillamente imposible sin ese plus de *intervencionismo* denominado Plan Marshall<sup>112</sup>). La cuestión que se nos plantea no es sin embargo si esta nueva gobernanza arrojaría o no los réditos económicos prometidos –algo que pronto se supo no se cumpliría–, sino más bien por qué, *incluso a pesar de ello*, la nueva hegemonía neoliberal no se vería resentida sino hasta mucho más tarde, bien entrado el siglo XXI. Quienes confían el grueso de su respuesta a la injerencia de un aparato ideológico y propagandístico sin duda notable, pasan por alto la lección fundamental que aún hoy debiéramos obtener de aquel Primer

---

111 Para una réplica al argumento central de dicho Informe, cf. Jacques RANCIÈRE, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 15-19.

112 Cf. Varoufakis, *El minotauro global*, ob. cit., pp. 106-10.

Informe de la Comisión Trilateral. Puede que su solución estuviese básicamente equivocada, pero su diagnóstico de la crisis no había errado en lo más mínimo. En efecto, la crisis del modelo keynesiano-fordista había sido, ante todo, una *crisis de gobernabilidad*. Como venía sucediendo desde hacía al menos cuarenta años, sólo los neoliberales parecían haber estado en condiciones de detectar cuál era el problema. Y acaso por ello, sólo ellos habían conseguido imponer sus recetas.

Si la propuesta esbozada en el primer Informe de la Comisión Trilateral consiguió sobrevivir incluso al evidente deterioro de la situación económica de las clases populares, ello no fue tanto por el uso de la fuerza o los aparatos coactivos del Estado, sino sobre todo porque, a diferencia de otras posiciones meramente críticas o reivindicativas, esta permitía esbozar un *programa* de gobierno, y, en consecuencia, un principio de *solución* a la parálisis sobrevenida con la crisis. Que todo su dogmatismo no sucumbiera al rendimiento más bien pobre de sus políticas, no era sino una prueba de ello. Del mismo modo que lo era el hecho de que, aun con el empoderamiento económico-político de los individuos retrocediendo de un modo ostensible, cierta *flexibilización* neoliberal de la vida –así como el conjunto de excesos y volatilidades que ella permitía– fuera no tanto tolerada como agradecida.

Vista en estos términos, lo que la crisis había hecho aflorar era en realidad un problema mucho más hondo. Un problema que concernía no tanto a los *rendimientos socio-económicos* del gobierno como a la *forma* misma en la que este debía ser ejercido<sup>113</sup> si en adelante no quería ser repelido por *una ciudadanía harta de los encuadramientos tradicionales*. Este es sin lugar a dudas el problema fundamental del que se ocupa *La invención de lo social: ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* (1984), y por ello la obra de Donzelot constituye una pieza esencial a la hora de abordar el problema de la hegemonía neoliberal<sup>114</sup>. Si de lo que se trata es de entender las razones que explican la selección histórica de las lógicas neoliberales de gobierno, la clave está en leer correctamente el *mensaje civilizatorio* que libera el Mayo francés. Ahora bien, ¿cómo hacer tal cosa? ¿Qué tipo de hermenéutica debiera aplicársele?

La respuesta de Donzelot consiste en desplegar una larga genealogía que, remontándose hasta el ciclo revolucionario de 1848, consigue poner en perspectiva histórica un dato crucial de la vida política e intelectual francesa de entonces. Situémonos a finales de los años sesenta. Alain Touraine

---

113 Como sugiere una reciente publicación de Rosanvallon, este sigue siendo, aún hoy, uno de los problemas políticos fundamentales de nuestro tiempo. Cf. Pierre ROSANVALLON, *El buen gobierno*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2015.

114 Aunque el término “neoliberalismo” no aparezca ni una sola vez en sus casi doscientas páginas, esta curiosa omisión –tanto más significativa por cuanto Donzelot, discípulo de Foucault, conocía a la perfección las investigaciones que éste había desarrollado durante la década inmediatamente anterior– no alcanza a esconder que de lo que se trata allí es de pensar precisamente las condiciones históricas de posibilidad que explican la emergencia de un fenómeno de las características de la gubernamentalidad neoliberal.

publica *Le Communisme utopique* y Michel Crozier *La Société bloquée*. “Izquierdistas” y “reformistas” ocupan, dice Donzelot, “una posición que podríamos calificar de simétrica”<sup>115</sup>. Los unos, hartos de la impotencia de una soberanía que nunca alcanza a satisfacer las promesas de la metahistoria. Los otros, preocupados por los efectos deletéreos de esta sobre la solidaridad y la cohesión del cuerpo social. En ambos casos el Estado aparece como el blanco, como el responsable último de una gestión tecnocrática de la vida cada vez más minuciosa e insoportable. Para Donzelot, el estallido del Mayo francés no hace sino elevar el fenómeno a la superficie, haciendo de este *hartazgo frente al Estado* un dato en adelante insoslayable. Para la vida cultural francesa de aquel entonces la crisis del Estado keynesiano-fordista no es pues una crisis cualquiera. Es la crisis de toda una tradición (la tradición republicana) y de toda una historia (la historia posrevolucionaria) que no habían podido cumplir su palabra. Y es también, por lo mismo, la crisis del Estado-providencia, es decir, la crisis de una forma de Estado que, habiendo confiado la misión histórica del progreso al dirigismo de un aparato estatal centralizado, ahora se mostraba incapaz de solventar los problemas que surgían de su desgastado arbitraje. A partir de entonces, dice Donzelot, una suerte de pulsión *anárquica* comenzará a regir el submundo de los presupuestos tácitos que toda reflexión política acarrea consigo, y, en la estela de obras tan pregnantes como la de Touraine, Crozier o el propio Foucault, tanto “izquierdistas” como “reformistas” soñarán con *un más allá del Estado*, con alguna clase de *auto-organización* que devuelva a la sociedad civil esa vida que el intervencionismo estatal le había arrancado hasta arrojarla reseca a las puertas de la crisis. Si se quería egresar por fin de esa situación, si se quería superar esa suerte de *impasse* civilizatorio, lo primero era pues recuperar la *libertad*. Bien por la vía del “individuo”, bien por la vía de la “sociedad”, buena parte de la cultura política de entonces parecía de acuerdo al menos en una cosa: era imperioso que *lo particular* recuperara esas cuotas de “soberanía” o “autonomía”<sup>116</sup> que vanamente se habían depositado en las manos *universales* del Estado.

Con su brillante reconstrucción de la trama subjetiva que acompaña la moderna historia posrevolucionaria, el texto de Donzelot permite comprender pues a la perfección la atmósfera cultural y política en la que el discurso neoliberal debió de ser recibido con renovada esperanza. Si las soluciones propuestas por la Comisión Trilateral habían estado en condiciones de hegemonizar el sentido común de toda una época –y no solo, como se suele creer, a una clase política meramente acomodaticia–, ello no había sido pues por una suerte de imposición verticalista, sino, más bien, por

---

115 Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., p. 147.

116 Fueron los “izquierdistas” los que, centrando su estrategia de emancipación en el “individuo”, se permitieron hablar de “soberanía”. Los “reformistas”, más atentos a las “organizaciones sociales”, se reservaron para sí el concepto de “autonomía”. Cada una de estas posiciones, así como la síntesis a la que darían lugar, son analizadas por Donzelot en el cuarto y último capítulo de su obra: “La movilización de la sociedad”. Cf. Donzelot, *La invención de lo social*, ob. pp. 129-187.

el hecho de que su relato encajaba a la perfección con *una experiencia común* que, por distintas razones y en muy diversos sentidos, toda una amplia gama de sectores sociales estaba entonces en situación de suscribir como propia<sup>117</sup>. ¿Cuál era esa experiencia? La de un hastío del Estado, pero también de la Historia. Vista en términos de una larga e ininterrumpida *declinación de las pasiones políticas*, la moderna historia posrevolucionaria no parecía dejar pues ninguna otra salida. En efecto, ¿qué otra cosa cabía esperar sino la emergencia del neoliberalismo, es decir, la emergencia de una forma de organización social que por fin se permitiría agasajar al individuo con esa relegación de lo común que la Historia parecía haberle impuesto como premioso cometido? Que poco tiempo después el neoliberalismo quisiera coronarse a nivel global reeditando –una vez más– la vieja tesis del fin de la historia<sup>118</sup> no era algo casual. Cuando Fukuyama publicó por fin su célebre obra<sup>119</sup>, en realidad no hacía más que darle una forma filosófica acabada a una intuición con la que el neoliberalismo venía jugando desde hacía al menos veinte años.

### *1.5.2. Neoliberalismo e Historia. Algunas conclusiones provisionales.*

El doble tránsito por las obras de Michel Foucault y Jacques Donzelot nos permite calibrar mejor las *complejas relaciones* que se dan *entre neoliberalismo e historia*, una cuestión fundamental si se quiere comprender la actual crisis de la crítica y los lineamientos que esta debiera seguir si aspira a poder salir del atolladero en el que se encuentra. Según acabamos de ver, a la neoliberal insistencia ideológica en el fin de la historia le corresponde en realidad un fino reconocimiento de la historia moderna y de las aporías que esta parecía haber suscitado. En efecto, como ilustraba la obra de Donzelot, sin ese reconocimiento el neoliberalismo jamás hubiese devenido la racionalidad hegemónica de nuestro tiempo. Su posición frente a la historia parece ser pues una posición bifronte, que conjuga, al mismo tiempo y en un mismo movimiento, *su reconocimiento práctico y su denegación teórica*.

Lejos de ser pues ese discurso ingenuo que ignoraría sus propias condiciones históricas de posibilidad y desarrollo, la ideología neoliberal aparece así tan perfectamente consciente de su relación con la Historia, que una vez sellada *su* interpretación de la misma –una interpretación que,

---

117 En este sentido, no es un dato menor que Michel Crozier fuera uno de los tres coautores de aquel primer informe de la Comisión Trilateral.

118 Para una genealogía crítica de esta antigua y siempre renovada tesis, cf. Perry ANDERSON, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.

119 Cf. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992. Para un análisis crítico de sus argumentos, cf. Anderson, *Los fines de la historia*, ob. cit., pp. 97-141.

como vimos, es práctica antes incluso que teórica<sup>120</sup>—, ya no puede menos que intentar clausurarla. A esta política ideológica de tierra quemada responde, sin duda, la puesta en juego del dispositivo del Fin de la Historia. En su uso estratégico, la invocación neoliberal del mismo no tiene mayor misterio. Cuantas veces se haya querido elevar como juicio final de la modernidad, la tesis del fin de la historia no ha hecho sino esto mismo, es decir, reconocer la trama histórica a la que ella venía a poner colofón y decretar, por lo mismo, su más absoluta y radical discontinuidad. Si hay en el neoliberalismo alguna novedad a este respecto, ella radica a lo sumo en el inédito *potencial*<sup>121</sup> de su dispositivo, que, como vimos con Bourdieu, por la fase de desarrollo tecnológico en la que nos encontramos, “posee, hoy más que nunca, los medios para realizarse, para hacerse empíricamente verificable”. Pero este no fue según vimos el punto que había podido desorientar a la crítica.

El problema con la crítica había sido otro. El problema había sido que al perder de vista la *trama histórica* con respecto a la cual el neoliberalismo se había vuelto políticamente *funcional*, la propia crítica se había quedado sin una “antítesis” que oponer, había cerrado la dialéctica histórica y se había colocado a sí misma en el terreno de la *poshistoria*<sup>122</sup>, completando de este modo ella misma la ofensiva política neo-burguesa desplegada bajo uso estratégico del dispositivo del fin de la historia. Desde la formulación de la teoría de la revolución permanente de Marx a la teoría de la hegemonía proletaria desplegada por Gramsci, esta era la primera vez que la afirmación idealista del fin de la historia no encontraba del otro lado una contestación a la altura. Por el contrario, ahora era la propia crítica la que había quedado incorporada al dispositivo “fin de la historia” como un momento suyo interno. Desconectada de posiciones filosófico-prácticas que pudieran mantenerla políticamente vigente y epistémicamente activa, la crítica había perdido así, de un solo golpe, no solo potencia, sino también lucidez.

---

120 En efecto, así lo probaba la “hipótesis del dispositivo” mostrando cómo buena parte de la eficacia política neoliberal consiste en ir sellando “tecnocráticamente” las decisiones que se toman en el uso del poder político “democrático”.

El juego de delegación de competencias a organismos supranacionales que luego escapan a toda clase de control político democrático es ejemplo evidente de este tipo de estrategia.

121 En las condiciones iniciales, a la tesis del *fin de la historia* se le había podido oponer, como había hecho el propio Marx, la tesis de la *revolución permanente* (en efecto, frente a la tesis hegeliana de que el moderno Estado constitucional suponía la satisfacción última de la promesa histórica de libertad, la filosofía marxiana había podido señalar el carácter más bien ilusorio de dicha satisfacción, poniendo en evidencia las contradicciones implícitas que habría en una democracia política que no se prolongue como democracia económica) y ambas operaciones habían quedado inscritas en el régimen de una disputa fundamentalmente *discursiva*, que, como tal, *podía inspirar posiciones y acciones políticas* muy distintas, pero que en cualquier caso no estaba en condiciones de controlar plenamente el correlato objetivo de su propio discurso. En la actualidad, en cambio, la tesis del fin de la Historia no tiene por objeto verificar el desarrollo de un proceso que sería exterior a ella misma, sino que, por el contrario, se propone *dotarla de los medios necesarios para su realización* (aun cuando, por supuesto, se la reifica y se la presenta como un producto “natural”, ajeno a toda *voluntad* política y toda *responsabilidad* humana).

122 Tempranamente ya, la obra de Pasolini contiene una de las aproximaciones más intuitivas, pero también más lúcidas a la cuestión de la “poshistoria”. En el contexto de lo que Pasolini define como una auténtica “revolución antropológica”, la necesidad de repensar la naturaleza de la acción política burguesa así como los nuevos marcos en los que debiera moverse la crítica se vuelve ostensible en artículos como “La primera y verdadera revolución de derechas” (1973) o “El verdadero fascismo y por tanto el verdadero antifascismo” (1974). Cf. Pier Paolo PASOLINI, *Escritos corsarios*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 2009.

De algún modo este también había sido el argumento con el que De Lagasnerie había intentando señalar los límites de la crítica. Según el francés, al colocar en un punto ciego del análisis la indudable funcionalidad histórico-política del neoliberalismo, la crítica no había hecho sino reproducir una vieja y recurrente costumbre que desde antiguo había entorpecido su comprensión del carácter propiamente revolucionario del pensamiento burgués<sup>123</sup>; y al hacerlo, se había privado de poder “revelar al mismo tiempo, y *en un mismo movimiento*, las promesas de emancipación encarnadas por el neoliberalismo y las razones por las cuales este no puede cumplirlas.”<sup>124</sup> Según vimos, esas *promesas de emancipación* pasaban por la reivindicación de la libertad individual o, más en general, de la *libertad de las partes*. Que el neoliberalismo luego hiciera de esto un arma arrojadiza con la que atentar contra la sociedad, en nada disminuía la importancia y el valor de su revelación histórica. En efecto, en un clima epocal de creciente colectivismo, el neoliberalismo nos había recordado que, para bien o para mal, la libertad del individuo era, al menos desde Hobbes, la premisa insuperable de toda política moderna. Al parecer, esto mismo es lo que había entendido Antonio Gramsci al formular en los *Quaderni del carcere* su célebre teoría de la hegemonía. Pero antes de entrar de lleno en ella –y para poder colocarla en una perspectiva adecuada que nos permita comprender el uso que de ella haremos en esta investigación–, conviene que nos detengamos al menos un segundo en el moderno problema de la Revolución, y en lo que este supone para una correcta comprensión de la cuestión de la “hegemonía neoliberal”.

---

123 El propio Marx había señalado ya esta estrechez de miras de ciertas formas tradicionales de la crítica. Y así lo recuerda De Lagasnerie al intentar poner el gesto crítico de Foucault en esta misma saga: “La intención de Foucault es, con ello, renovar la teoría dándole los instrumentos para conciliar una percepción positiva de la invención neoliberal y una perspectiva de crítica radical. En este sentido, no es inútil señalar que su gesto es bastante similar al que realizaba Marx en 1875 cuando la emprendía con la relación de los socialistas alemanes con el capitalismo. Uno de los puntos centrales en su *Crítica del programa de Gotha* es, en efecto, el reproche planteado a los socialdemócratas por concebir a la burguesía como un elemento entre otros dentro de una gran clase «reaccionaria» –en la cual se incluirían tanto miembros de la clase media como «feudales»– a la que deberían oponerse los «obreros». Según Marx ese diagnóstico es absurdo. Pasa completamente por alto la singularidad de la situación económica y social de fines del siglo XIX. A su juicio, captar la «positividad» del capitalismo es comprender y aceptar que la clase burguesa es una clase *auténticamente revolucionaria*: ha transformado las relaciones económicas y emancipado a los individuos de las pertenencias tradicionales, y ha sustituido las relaciones feudales de sujeción por relaciones jurídicas entre hombres dotados de derechos formalmente «iguales» [...]. Para Marx, el problema de la burguesía no puede abordarse en términos negativos, sobre todo si se trata, a continuación, de combatirla. De hacerlo, uno se condena, como los socialdemócratas, a confundir revolución y reacción, es decir, a presentar como revolucionaria una política que tiende a restaurar y restablecer realidades desechas y superadas por la burguesía: esto es, a volver atrás. Eso es lo que Marx «llama crítica precapitalista del capitalismo».” (*La última lección de Michel Foucault*, ob. cit., p. 27-8)

124 *Ibid.*, p. 29.

### 1.5.3. Neoliberalismo e Historia. Una apuesta metodológica: de la perspectiva de la gubernamentalidad a la perspectiva teológico-política<sup>125</sup> de la Revolución.

La cuestión de la gubernamentalidad nos permitió recuperar el pulso histórico que la literatura crítica sobre el neoliberalismo parecía en general haber perdido. La excepción había estado por supuesto en la obra de Foucault. Y ello suponía que, a más de treinta años de haber dictado su curso del Collège, la ejemplaridad metodológica seguía estando pues en *Nacimiento de la biopolítica*. Ahora bien, por lo que respecta a la problemática de la hegemonía neoliberal, ¿cuál había sido el legado fundamental de aquel curso? Nosotros diríamos que lo que este curso había puesto de manifiesto era que la relación entre lo neoliberal y lo moderno era en realidad mucho más estructural de lo que cualquier otra obra se hubiera animado –o se animará luego– a pensar. En efecto, para Foucault no bastaba con remontarse a la Sociedad Mont Pelerin (1947)<sup>126</sup>, ni tampoco al Coloquio Walter Lippmann (1938)<sup>127</sup>. Una auténtica genealogía del neoliberalismo debía llegar al menos hasta los fisiócratas, y, si atendemos a la obvia conexión entre *Nacimiento de la biopolítica* y *Seguridad, territorio y población*, el curso del año inmediatamente anterior, a donde había que llegar era en realidad a las guerras civiles de religión y al quiebre histórico que se produce tras la Paz de Westfalia (1648). Solo trazando una larga historia de la gubernamentalidad se podía comprender lo que de otro modo resultaba incomprensible, porque solo a través de esa historia se podría entender que lo que se estaba *eligiendo* en los años setenta no era esta o aquella política, este o aquel valor, sino, mucho más en general, *la manera en la que preferían ser conducidos* los hombres “libres” que había producido la Modernidad.

Para entender la hegemonía del neoliberalismo había que trazar pues una historia de la gubernamentalidad. Este era sin duda uno de los legados fundamentales de *Nacimiento de la*

---

125 Como veremos a continuación, el concepto de Revolución que servirá como hilo conductor de nuestra investigación está tomado de la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck. Las influencias schmittianas en la obra de Koselleck son en general evidentes, y, en *Crítica y crisis*, ellas son incluso más ostensibles aun. Ello es así no solo porque Carl Schmitt se encuentre entre los profesores a los que Koselleck agradece su colaboración (v.g. *Crítica y crisis* fue la tesis de Koselleck para optar al grado de doctor, y el otro profesor mencionado en los agradecimientos es Johannes Kühn), sino además porque es evidente que, con lo que este tiene de fallido, o incluso de imposible, el concepto koselleckiano de Revolución resultaría allí impensable sin esa previa concepción teológico-política del Estado desplegada por Schmitt un par de décadas más atrás. De hecho, para Koselleck, si la Revolución no puede ser ensayada sino una y otra vez en falso, ello es precisamente porque la comunidad secular de los libres e iguales es sencillamente irrealizable. O, como diría Koselleck: porque esa entidad “metafísica” que es la *volonté générale* no puede adquirir jamás –ni siquiera mediante el “terror”– plena realidad histórica (cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., cap. 3, “Crisis y filosofía de la historia”, especialmente pp. 139-46).

126 Para una historia de la Sociedad Mont Pelerin, cf. Ronald Max HARTWELL, *A History of the Mont-Pèlerin Society*, Indianapolis, Liberty Fund, 1995.

127 Para un análisis de la discusión establecida durante el Coloquio, cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., cap. 2, pp. 67-97. V. asimismo DENORD, François (2001): “Aux origines du néolibéralisme en France: Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938”, en *Le Mouvement social*, 2001, n° 195, pp. 9-34. O más extensamente, el libro de Serge AUDIER, *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralisme*, Latresne, Le Bord de l'eau, 2008.



*biopolítica*. Ahora bien, si la historia de la gubernamentalidad es la historia del *homo oeconomicus* o, si se prefiere, del *sujeto de interés* –al menos desde *Defender la sociedad*, está claro que para Foucault este es la palanca o resorte de la gubernamentalidad<sup>128</sup>–, lo menos que habría que decir es que, como muestra Reinhart Koselleck en *Crítica y crisis*<sup>129</sup>, la historia de este *sujeto de interés* también es o contiene otra historia, a saber, la historia de la Revolución. Bien, nuestra apuesta metodológica consistirá precisamente en bascular de una a otra perspectiva, o dicho de otro modo, consistirá en pensar la historia de la Modernidad no ya –o no solo– como historia de la gubernamentalidad, sino más bien –o sobre todo– como historia de la Revolución<sup>130</sup>.

Ahora bien, ¿por qué poner en juego una apuesta metodológica de este tipo? ¿Cuál sería el *plus* de una perspectiva como la de la Revolución? ¿Qué es lo que puede ofrecer esta que no esté presente en la perspectiva de la gubernamentalidad? En cierto sentido, tanto en Foucault como en Koselleck –es decir, tanto en la historia de la gubernamentalidad como en la historia de la Revolución–, el problema que tenemos es el mismo, a saber, el de la emergencia de un sujeto de razón<sup>131</sup> que, en adelante, a la hora de orientar su conducta, no atenderá ya a las tradiciones sino a los estímulos, no a las lecciones del pasado sino a las expectativas de futuro. Ahora bien, a nuestro

128 Aunque el “sujeto de interés” de la “filosofía empirista inglesa” no es mencionado hasta el curso de 1978-1979 en el contexto precisamente de una “historia de la noción de *homo oeconomicus* antes de Walras y Pareto” (cf. *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 28 de marzo), la concepción *semiológica* del poder dentro de la cual opera dicho sujeto es postulada ya –al menos diagonalmente y por relación a Hobbes– en el curso de 1975-1976. Cf. a este respecto, Michel FOUCAULT, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2008, pp. 87-94. V. asimismo, más abajo, capítulo 2 de la presente investigación.

129 En efecto, esa es probablemente una de las lecciones fundamentales de *Crítica y crisis* de Koselleck, que allí apoya la *patogénesis del mundo burgués* en el mismo sujeto de interés en el que Foucault haría descansar luego su historia de la gubernamentalidad. Cf. Reinhart KOSELLECK, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

130 Como ya hemos dicho, el concepto de Revolución tiene un peso destacado en *Crítica y crisis*, pero Koselleck escribió además otros textos que hacían de este concepto el objeto expreso de un estudio suyo histórico-conceptual (a este respecto, cf. , Reinhart KOSELLECK, “Revolución como concepto y como metáfora. Sobre la semántica de una palabra en un tiempo enfática”, en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 161-70). Que el concepto histórico-conceptual de Revolución es indesligable del concepto teológico-político de Estado es evidente por cuanto el fin mismo de la Revolución no es sino la realización histórica de dicho Estado: “Un fondo religioso impregna todas las expectativas revolucionarias. En palabras de Friedrich Schlegel: «El deseo revolucionario de hacer realidad el reino de Dios es el punto elástico de la creación progresiva y el comienzo de la historia moderna». Y Novalis se lo corroboró personalmente: «Entiendes los secretos de la época. La revolución ha tenido en ti el efecto que debía tener, mejor dicho, eres un miembro invisible de la sagrada revolución, que es un mesías en plural aparecido en la tierra». La expectativa de salvación, como quiera que se transmitiese, que hasta entonces había sido religiosa, impregnó el concepto moderno de revolución en todos los casos en que este se orientó hacia un objetivo que prometía la felicidad terrenal y la ausencia de poder. Esto es válido tanto para el concepto liberal como para el democrático, el socialista y el comunista de revolución, con independencias de las distintas formas de articulación de sus fases.” (Koselleck, “Revolución como concepto y como metáfora”, art. cit., p. 164)

131 Sujeto de interés, *homo oeconomicus*, sujeto de razón... Es evidente que todas estas expresiones tienen una procedencia y unas connotaciones muy diversas, así como también es evidente que su evolución histórico-conceptual es en buena medida independiente la una de la otra. Sin embargo, la sinonimia que estamos suponiendo en estos pasajes tiene que ver con un denominador suyo común, que sería precisamente la *novedad praxeológica* que representan por el contraste con la manera de entender la praxis en el mundo antiguo o premoderno. En este sentido, todas ellas sirven para señalar que lo que se rompe es el lazo con la tradición, y que lo que interesa a la hora de entender la praxis moderna es, sobre todo, su dimensión de futuro.

entender, en el Foucault de los años setenta esta historia está contada por la mitad. Es decir, captado pura y exclusivamente en tanto que correlato subjetivo del dispositivo gubernamental, el *homo oeconomicus* aparece desde un principio lastrado en su *dimensión moral*, una dimensión que si hemos de hacer caso al Koselleck de *Crítica y crisis* no solo tiene una cierta importancia, sino que, a decir verdad, es el *elemento decisivo* para explicar la propia (*pato*)*génesis de la sociedad burguesa*<sup>132</sup>.

Frente al tipo de reconstrucción foucaultiana de la historia, que reduce la dimensión ilustrada de la modernidad a una suerte de *pantalla o cobertura ideológica* del discreto y ominoso *accionar de los dispositivos de gobierno*<sup>133</sup>, bascular hacia la perspectiva de la Revolución supone pues recuperar la perspectiva de un “sujeto” moderno que, al menos en sus orígenes, ciertamente era *algo más* que mera “subjetividad”. Este desplazamiento debiera permitirnos reconstruir el movimiento de la Modernidad, no ya desde la perspectiva *exógena* del saber-poder –un saber-poder que, por cierto, en determinadas narrativas aparece de forma casi milagrosa, como una suerte de *deus ex machina*<sup>134</sup>–, sino más bien como el propio *despliegue interno* del sujeto moderno “emancipado”, o

---

132 Pero con Koselleck vemos que esta relación puede ser en realidad más compleja. En efecto, lo que puede vislumbrarse en *Crítica y crisis* es un *sujeto de interés*, sí –y esto conviene tenerlo presente: sin ese sujeto de interés disparado hacia el futuro sencillamente no hay Modernidad–, pero un sujeto de interés que no es tanto el correlato de un dispositivo de gobierno como el germen de una Revolución, o lo que es lo mismo, un sujeto de interés que *no es meramente pasivo* –v.g. pura “subjetividad” disponible para ser trabajada de forma ilimitada por la potencia irrestricta del dispositivo–, sino que *contiene en sí mismo un principio de acción*, en este caso, revolucionaria.

133 El discurso –la Ilustración– por un lado; los principios que rigen el desenvolvimiento material de la historia moderna –la gubernamentalidad– por otro. En Foucault esto está más o menos claro desde *Vigilar y castigar* al menos. De ahí el carácter sutilmente contra-ilustrado de su narrativa histórica moderna y de ahí también que toda la dimensión jurídico-política de la modernidad aparezca en su obra como una suerte de pantalla del dispositivo. Aunque en cierto sentido viene a *matizar* la tesis de *Vigilar y castigar*, la idea de que la “libertad” es puesta en juego “a la vez [como] ideología y técnica de gobierno” –defendida en estos mismos términos por el propio Foucault de *Seguridad, territorio y población* en la clase del 18 de enero de 1978– no modifica en lo esencial la doctrina foucaultiana al respecto: “en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tan alta voz las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad y daba en cierto modo garantías a su ejercicio. Pues bien, creo que me equivoqué. No me equivoqué por completo, por supuesto, pero en fin, no es exactamente así. Lo que está en juego, me parece, es muy otra cosa. *Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno*, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad.” (*Seguridad, territorio y población*, ob. cit., pp. 70-1, subrayados nuestros) Para la tesis anterior a la que se refiere aquí Foucault, tesis que acentuaba la “contradicción” entre el discurso liberal ilustrado y las prácticas gubernamentales de tipo disciplinario, en lugar de pensarlas como un “juego” del propio dispositivo de seguridad, cf. Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

134 N.B. A nuestro entender, permitir que el estudio de la gubernamentalidad se entrelace con esta perspectiva teológico-política tiene una importancia fundamental, porque puede propiciar, creemos, una mejor comprensión de la historia del *homo oeconomicus*. En efecto, revisada a la luz de este entrecruzamiento, la historia del *homo oeconomicus* podría escapar a algunos de los principales inconvenientes que se le presentan cuando se la estudia desde una perspectiva como la foucaultiana. Entre ellos, no es uno menor el de la *aparición* misma del *homo oeconomicus*, que, siendo en Foucault el resorte o palanca de la gubernamentalidad, *jamás consigue ser explicado en su propia producción histórica* y contra toda evidencia debe ser establecido por tanto bajo la forma de un supuesto antropológico atemporal. Uno de los principales efectos de esta maniobra es el de introducir consigo toda una serie de *disrupciones o discontinuidades radicales* –¿cómo se actualiza en la historia el *homo oeconomicus*?; y si este no es sino el subproducto de un biopoder cuya potencia es ilimitada, ¿cómo llega a acumularse un poder de esta

lo que es lo mismo, como la propia *historia praxeológica* del *homo oeconomicus*. Con ello, creemos, se podrá comprender mejor (i) el *proceso subjetivo* por el cual la historia moderna acaba volviendo sobre sus pasos –es decir, por qué, como veremos, la modernidad acaba volviéndose *contra-moderna*, más incluso que “posmoderna”<sup>135</sup>–; (ii) pero también –y en ello hay una gran diferencia con una historia del dispositivo que tiende a propiciar la reducción del “sujeto” a la “subjetividad” histórica<sup>136</sup>–, por qué esa historia no está, ni puede darse aún por cerrada.

#### 1.5.4. Neoliberalismo e Historia. La Revolución, lo particular y lo universal.

Un último apunte antes de pasar a Gramsci y a su teoría de la hegemonía. En torno al concepto de Revolución se ventila un asunto de vital importancia para la Modernidad. ¿Cuál es ese asunto? El carácter de falso dilema que supone para la política moderna la supuesta alternativa entre individualismo y colectivismo<sup>137</sup>. En efecto, en la medida en que la Revolución no se propone sino

---

naturaleza?– que cortan el hilo de la historia y dejan la foucaultiana “ontología del presente” encapsulada y suspendida en una especie de indefinida “eternidad”. Como es evidente, ello plantea problemas no solo hacia el pasado sino también hacia el futuro. De hecho, la característica impotencia política que acompaña a las miradas “foucaultianas” de la historia –una impotencia que según vimos reaparecía en la obra de Laval y Dardot y que en lo esencial reduce las posibilidades política del sujeto a un mejor ejercicio de *resistencia*– no es sino un efecto más de este mismo déficit de historicidad en el que incurre cierto “historicismo”.

- 135 Precisamente a este tipo de contra-movimiento debemos el hecho de que en la “posmodernidad” los elementos de una estética “futurista” se conjuguen con una estructura social de orden prácticamente “neofeudal”. Como tendencia estructural de nuestro tiempo, este neofeudalismo es por lo demás algo que la tradición marxista viene advirtiendo desde hace al menos un siglo. Así, en “¿Estado de derecho o dictadura?”, un texto de 1929, Hermann Heller escribía lo siguiente de una burguesía que había abandonado su amor por –necesidad de– la ley, la calculabilidad y la seguridad jurídica: “Este neofeudalismo da origen a toda una mitología, que es como su *arcanum imperii*. A la salvación racionalista intramundana merced a la normativización de la vida, a la ley sin individualidad, opone la religión del genio propia de la individualidad sin ley; en lugar de la seguridad y de la necesidad ensalza la aventura y el riesgo, la libertad sin determinación y el prodigio. Para combatir a la *ratio* inventa la *irratio*, y está dispuesto a admirar todo lo que vulnera la razón, no a pesar de ser absurdo, sino justamente por serlo. Incapaz de dominar espiritual y político-moralmente la situación sociológica, la violencia por la violencia constituye su supremo artículo de fe.” (Hermann HELLER, “¿Estado de derecho o dictadura?”, en Hermann Heller, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 291)
- 136 Como es sabido, este es en última instancia el trasfondo de una larga polémica establecida entre el psicoanálisis y esa forma de historicismo que se dio en llamar “historicismo radical”. Como hemos advertido ya, en Foucault esta tensión entre sujeto y subjetividad se mantiene en cierto sentido abierta. No así en la obra de algunos de sus discípulos, como Laval y Dardot. Precisamente con un ojo puesto en *La nueva razón del mundo*, el psicoanalista argentino Jorge Alemán ha retomado recientemente esta polémica en una de sus últimas publicaciones. Cf. Jorge ALEMÁN, *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivos, Grama Ediciones, 2016.
- 137 Buscando el fundamento último de su racionalidad en el moderno contractualismo que nace con Hobbes, el filósofo italiano Giuseppe Duso ha intentado mostrar hasta qué punto las libertades individuales estaban llamadas a ser complementarias –y no, contradictorias– con un poder político fuerte como el del Estado moderno: “El contrato social sitúa a los individuos libres e iguales como fundamento de la construcción política. Pero, justamente por esto, el contrato también legitima una coacción que ya no tiene ningún límite y que, por tanto, resulta incomparable con las formas precedentes de comunidad política, en las cuales aparecía siempre una instancia de derecho superior capaz de regular las relaciones entre los detentadores del poder y el pueblo; es decir, en las cuales la voluntad del pueblo o del rey no era una *fuerza* inmediata de derecho. Por tanto, libertad individual y soberanía absoluta –unidas en la actividad conjunta del cuerpo político– no son dos polos antagónicos, sino dos elementos de una misma

la democratización de la función soberana, desde el nacimiento mismo de la Modernidad su objetivo nunca fue otro que permitir que la *voluntad general* sea una y la misma que [todas y cada una] de la[s] *voluntad[es] particular[es]* (y no meramente un promedio de su suma). Para Koselleck ello es lo que hacía de la Revolución una esperanza necesariamente fallida –y de la Modernidad, acaso, una “crisis orgánica” permanente–, pero para nosotros ello no es ahora tan importante como hacer ver que, imposible y todo, en el contexto de una auto-organización democrática de la sociedad, la Revolución –o mejor dicho, su objetivo– funciona como una especie de “imperativo categórico” de la política moderna.

Ello es tanto como decir que mientras hay democracia hay Revolución. O lo que es lo mismo: que no puede haber democracia sin que por ello mismo ya esté en marcha un proceso –a ese proceso es a lo que hay que llamar “Revolución”, en un *singular histórico*<sup>138</sup> que evidentemente contiene en su interior el dilema “reforma” o “revolución”– que busca salvar el hiato que separa a la voluntad general de cualquiera de las voluntades particulares que esta debe cobijar en su seno. Los medios de los que se vale la “Revolución” no siempre son los mismos –ella puede emplear tanto el “terror” como la “ideología”<sup>139</sup>, y aquí también estos nombres no designan tanto cosas o experiencias históricas concretas como *principios* de una acción política moderna–, pero en cualquier caso, como bien sabía ya Rousseau, ese trabajo *debe ser* hecho<sup>140</sup>. Que hasta la segunda mitad del pasado siglo la Revolución hubiera sido mayoritariamente ensayada por la vía de la producción de un *ciudadano universal* es un detalle. Pero nada impide en realidad que ese camino sea recorrido en el sentido contrario. Y en efecto, con su producción de un *Estado particularista* –vale decir, un aparato estatal corporativo que se repliega sobre sí mismo, o también, de un Estado que renuncia a su función de “universalidad” tratando de volver a un momento suyo “prerrevolucionario” en el que todavía no se

---

construcción teórica.” (Giuseppe DUSO, “Introducción: Pacto social y forma política”, en Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Res publica, 1998, p. 15) Esta comprensión de la complementariedad individuo-Estado alcanza su máximo reconocimiento en la Francia revolucionaria –que en la Constitución de 1791 prohíbe a los ciudadanos que se reúnan en corporaciones de ciudadanos pues, como dice Duso, “los cuerpos con fines particulares generan un poder y unos objetivos totalmente incompatibles con el Estado” (p. 47)– para, a partir de ahí, comenzar a decaer.

138 Desde el punto de vista de la *Begriffsgeschichte*, los “singulares colectivos” –como el “Estado” (a diferencia de los antiguos “estados” o “estamentos”) o la “Revolución” (a diferencia de la antigua *revolutio*)– son un tipo de concepto político específicamente moderno que “comprenden muchos significados individuales [...], los aglutinan en un compuesto superior y se refieren a sistemas filosóficos, formaciones políticas, situaciones históricas, dogmas religiosos, estructuras económicas, clasificaciones sociales, etc. Cuando esta clase de conceptos se vuelven *insustituibles* o no intercambiables, se convierten en conceptos *fundamentales* sin los que no es posible ninguna comunidad política y lingüística. Simultáneamente, son *polémicos* porque distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado.” (Reinhart KOSELLECK, “Historia conceptual”, en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit., p. 45, subrayados nuestros)

139 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., p. 146.

140 Desde un punto de vista rousseauniano, para que una *voluntad general* sea *verdaderamente tal*, si no fácticamente, al menos *de iure*, esta no debiera ser distinta de ninguna de las *voluntades particulares* que la componen. Al decir de Rousseau, ello es precisamente lo que explicaría que el ciudadano honesto deba complacerse incluso “cuando la opinión contraria a la mía prevalece” ya que “si mi opinión particular hubiera vencido, yo habría hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces es cuando no habría sido libre.” Cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Del contrato social*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, Libro IV, cap. II, “De los sufragios”, p. 132.

había fusionado *orgánicamente* con la “sociedad civil”–, el neoliberalismo parece haber hallado la fórmula inversa. O como diría Pasolini, la fórmula de “la primera y verdadera revolución de derechas”<sup>141</sup>. Si el Estado no había conseguido imponer su universalidad al individuo –si no había podido hacer del *homo oeconomicus* un *ciudadano*–, que entonces sea el individuo el que imponga su particularidad al Estado. La lógica de esta nueva Revolución será así una lógica tan simple como implacable. Y esto último por una razón muy sencilla. A diferencia del anterior, este tipo de revolución no exige esfuerzo, sino relajación<sup>142</sup>.

#### *1.5.5. Neoliberalismo e historia. La teoría gramsciana de la hegemonía como fundamento esquemático de nuestra investigación.*

Bien, si queremos comprender cuáles son las razones profundas –estructurales incluso– de la condición hegemónica alcanzada en su momento por el neoliberalismo debemos pensar pues la Modernidad, toda ella, como un gran proceso revolucionario. Sin embargo, no cualquier teoría de la revolución resulta apta para esta tarea. La teoría en cuestión debe reunir toda una serie de características sin las cuales, como resulta obvio, el proceso de la Modernidad no podría ser captado en su unidad. ¿Cuáles son esas características o rasgos estructurales? Enumeremos algunas de ellos. En primer lugar, no puede suponer rupturas o discontinuidades radicales. No al menos al interior mismo de la Modernidad. Entre otras cosas, ello significa por ejemplo que no puede pensar la acción política burguesa en términos de “contrarrevolución”, sino que debe reconocer de lleno – como por lo demás hacía el propio Marx– el carácter plenamente “revolucionario” de la burguesía, o mejor aun del capital. En segundo lugar, debe tener herramientas que permitan demostrar las diferencias o movimientos internos. Esto es, aun cuando no puede desconocer el carácter revolucionario de la burguesía, no debe poder permitir la indistinción entre diferentes tipos de revolución. Por último, aunque debe permitir pensar la Modernidad toda en términos de una única y gran Revolución, también debe poder distinguir sus diversos momentos y los diferentes ritmos a los que el proceso revolucionario se somete. Es decir, debe poder administrar una teoría de los tiempos

---

141 Cf. Pasolini, *Escritos corsarios*, ob. cit., “La primera y verdadera revolución de derechas” (publicado originalmente en *Tempo illustrato* el 15 de julio de 1973), pp. 25-30

142 En la medida en que el *agente* de esta revolución es el propio Estado –el Estado neoliberal, claro está– en realidad no es el individuo el que “impone” su ley al Estado, sino el propio Estado el que relaja *universalmente* las exigencias de “universalidad”. Es decir, al menos en su movimiento inicial –movimiento de deconstrucción– la acción va del Estado a los individuos. La racionalidad de este proceso es simple. No exigir más “ciudadanía” del individuo con la esperanza de que ya no quede *ciudadano* que pueda exigir del Estado. En este sentido, el Estado corporativista no es sino la otra cara del ciudadano exonerado. Y de ahí quizá que el ciudadano lo “prefiera”, incluso cuando sus condiciones materiales de vida empeoran sistemáticamente.

revolucionarios, una teoría que permita comprender por qué en algunos casos el proceso discurre lenta e imperceptiblemente y por qué en otras ocasiones se acelera bruscamente. Bien, la teoría que a nuestro entender reúne todos estos requisitos no es otra que la teoría gramsciana de la hegemonía. En lo que resta del capítulo nos gustaría precisar en qué sentido esto es efectivamente así (1.5.5.1) y de qué modo la misma ha inspirado el esquema general de nuestra investigación (1.5.5.2).

#### 1.5.5.1. Tres rasgos estructurales de la teoría gramsciana de la hegemonía.

Aunque esta no pretende ser una investigación sobre Antonio Gramsci, es preciso hacer aquí una serie de puntualizaciones que, lo queramos o no, define una determinada interpretación de su obra. En la medida en que esta es una obra cuya hermenéutica profunda está todavía hoy sujeta a numerosas tensiones –en parte por el carácter fragmentario<sup>143</sup> de sus escritos; en parte por la naturaleza misma de su doctrina, que desarrollada en un tiempo que él mismo tiende a considerar como una bisagra histórica se presta a cierta “equivocidad”<sup>144</sup>–, no se nos escapa la “problematicidad” intrínseca de algunas de las tesis que aquí defenderemos. En los casos en los que esa problematicidad sea demasiado evidente, intentaremos fijar la fuente en la que se apoya nuestra interpretación y en todo caso señalaremos como corresponde las fuentes más importantes en las que suelen respaldarse las opiniones contrarias. Hecha esta advertencia metodológica, ahora sí, enumeremos los tres rasgos por los cuales nos parece que la teoría gramsciana resulta imprescindible para llegar a dar respuesta al problema de la actual hegemonía neoliberal.

*Lo económico y lo jurídico-político. O de la doble dimensión del proceso revolucionario.* Que Antonio Gramsci haya podido ser señalado durante tanto tiempo como el “marxista de las superestructuras” no es sino uno de esos tantos equívocos cuya aceptación poco matizada sólo puede explicarse, en parte por una mayor difusión de sus interpretaciones más “reformistas”<sup>145</sup>, en

---

143 La tesis conforme a la cual el carácter fragmentario y un tanto equívoco del pensamiento gramsciano podría explicarse a partir de las penosas circunstancias materiales en las que fueron escritos los *Cuadernos de la cárcel*, fue formulada por Perry Anderson en una obra canónica para los estudios gramscianos. Cf. Perry ANDERSON, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1981. Para una convincente deconstrucción del argumento de Anderson, v. Peter D. THOMAS, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, caps. 2 y 3.

144 Esta tesis también es una de las tesis clásicas de Anderson: “Para empezar, Gramsci sufrió la suerte normal de los teóricos originales, de la cual ni Marx ni Lenin estuvieron exentos: la necesidad de trabajar en dirección a conceptos radicalmente nuevos con un vocabulario viejo, ideado para otros propósitos y tiempos, que oscurecía y desviaba su significado.” (Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, ob. cit.)

145 La preponderancia de las lecturas reformistas de Gramsci llega hasta el día de hoy, con un claro predominio –fuera

parte por la estrechez de miras de la “ortodoxia” mecanicista contra la que él mismo intentaría definir su posición al interior de la tradición marxista<sup>146</sup>. En todo caso, si Gramsci concedió una importancia hasta entonces inusitada al nivel de las “superestructuras”, lo cierto es que la definición misma de un concepto suyo central como lo es el de “crisis orgánica” no puede ser ni siquiera establecida sin conceder una pareja importancia al plano “estructural” de la economía. En efecto, para Gramsci “es el problema de las relaciones entre estructura y superestructuras el que es necesario plantear exactamente y resolver para llegar a un análisis justo de las fuerzas que operan en la historia de un período determinado”<sup>147</sup>, lo que es tanto como decir que ninguna revolución puede ser ensayada sin atender antes a sus condiciones materiales de posibilidad, y ninguna nueva “hegemonía” puede ser alcanzada si esta no está *radicalmente asentada sobre unos fundamentos suyos de tipo económico*<sup>148</sup>.

En filiación directa con la crítica leninista del infantilismo “izquierdista”<sup>149</sup>, toda la crítica gramsciana del voluntarismo –con la que el “marxista de las superestructuras” contrapesa, como se ve, su crítica a la ortodoxia “mecanicista”– descansa precisamente sobre este equilibrio, sobre este juego entre estructuras y superestructuras que Gramsci toma directamente del Marx de la *Contribución a la crítica de la economía política*<sup>150</sup>, y que debe regir la economía de toda

---

del mundo especializado al menos– de la lectura posmarxista de su obra y la asimilación de esta por parte de los llamados “estudios culturales”. Para la lectura posmarxista, cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit. Para una crítica de esta lectura, v. Atilio BORÓN, “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau.”, en BORÓN, Atilio, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracias en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 46-67.

En todo caso, tampoco faltan razones históricas de peso para que esta lectura “reformista” se haya impuesto como la interpretación estándar del pensamiento del sardo. El hecho de que su primera recepción italiana haya tenido lugar al mismo tiempo que el PCI definía la línea de actuación “populista” que seguiría durante la segunda posguerra no es dato menor. Así como tampoco lo es el hecho de que su mayor difusión fuera de Italia haya coincidido con el período histórico que precede a la caída del comunismo soviético. Para la cuestión de las distintas etapas de la recepción del pensamiento gramsciano dentro y fuera de Italia, cf. Eric HOBBSBAWM, *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism*, New Haven & London, Yale University Press, 2011, cap. 13, “The Reception of Gramsci”, pp. 334-343.

146 A este respecto son emblemáticas las críticas al *Ensayo popular de sociología* de Bujarin. Cf. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, ob. cit., Q11.

147 Gramsci, Q13, §17.

148 “Es por lo menos extraña la actitud del economismo frente a las expresiones de voluntad, de acción y de iniciativa política e intelectual, como si éstas no fuesen una emanación orgánica de necesidades económicas e incluso la única expresión eficiente de la economía; así, es incongruente que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica sea interpretado como un hecho que subordina al grupo hegemónico. El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque *si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica*, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.” (Gramsci, Q13, §18, el subrayado es nuestro)

149 Cf. V. I., LENIN, *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 1998.

150 Tanto el concepto de “hegemonía” (Q13, §17) como el de “revolución pasiva” (Q15, §17) son planteados por Gramsci como conceptos que necesitan ser “rigurosamente deducidos” de “los dos principios fundamentales de ciencia política. 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella encuentran todavía lugar para su ulterior movimiento progresivo; 2) que la sociedad no se

revolución, si esta no quiere estar de antemano condenada al fracaso. A nuestro entender, ello es lo que hace de la teoría gramsciana de la revolución (v.g. la teoría de la hegemonía) una teoría que se muestra especialmente apta para analizar la forma en que el moderno dispositivo de gobierno (v.g. “gubernamentalidad”) articula sus dimensiones “discursivas” y “extradiscursivas” (v.g. “ideología” y “normatividades prácticas” de tipo disciplinario)<sup>151</sup>.

*Reforma y revolución. Los tiempos del proceso revolucionario.* La idea de que la hegemonía del proletariado solo podría ser construida a través de una lenta y trabajosa guerra de trincheras es una de las tesis que han alimentado la idea de que en Gramsci no hay una teoría de la revolución propiamente dicha. Estas lecturas reformistas de Gramsci yerran en algo esencial. Al asimilar la revolución al “relámpago” o al “asalto” palaciego pierden de vista que, como también había advertido Rosa Luxemburgo en su polémica con Bernstein, lo que define el carácter revolucionario o no de una teoría no son tanto sus disquisiciones tácticas o estratégicas, como los *fin*es u objetivos que se plantea: “Para la socialdemocracia, la reforma social y la revolución social forman un todo inseparable, por cuanto, según su opinión, el camino ha de ser la lucha por la reforma, y la revolución social, el fin.”<sup>152</sup>

A través de su clásica distinción entre maniobra y trincheras o entre guerra de movimiento y guerra de desgaste, la teoría gramsciana de la hegemonía suponía, eso sí, que, al menos en el “Occidente” desarrollado, lo que se había agotado era la posibilidad de un asalto revolucionario clásico, tal y como este había podido llevarse a cabo en “Oriente” al menos hasta 1917. Para Gramsci esta era una de las claves para comprender por qué la revolución de Octubre no había podido extenderse al continente, o más exactamente aun, por qué, al intentar extenderse, había sido finalmente derrotada por la reacción fascista. El Gramsci que escribe desde un encarcelamiento hijo precisamente de esa derrota advierte que lo que ha cambiado en las sociedades occidentales desarrolladas es *la naturaleza misma del poder burgués*. A diferencia del Estado absolutista al que este había superado con su propia revolución, el Estado burgués avanzado no es un “Estado” separado de la “sociedad civil”, sino que, por el contrario, comienza a articularse con esta y

---

impone tareas para cuya solución no se hayan incubado las condiciones necesarias, etcétera.”

La formulación gramsciana de estos principios remite casi literalmente a las fórmulas empleadas por Marx en su célebre “Prefacio”: “Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia. Por eso la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación. ” (Karl MARX, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Progreso, 1989, p. 8)

151 Como veremos, este será un aspecto fundamental a la hora de estructurar la Parte II de nuestra investigación en la que se analizan “los fundamentos ontológico-políticos de la teoría de la hegemonía”.

152 Rosa LUXEMBURGO, *Reforma o revolución*, Madrid, Ediciones Akal, 2015, “Introducción”, p. 5.



conforma, junto con ella, lo que Gramsci llama un *Stato integrale*<sup>153</sup>. Ello es tanto como decir que el poder político burgués ya no es un poder *externo* a la población sobre la cual se ejerce, sino que empieza a penetrarla, a informarla, y al menos a partir de un determinado momento del desarrollo histórico, encontrará en esta “sociedad civil” su aseguramiento, su “prolongación orgánica”<sup>154</sup>.

*Hegemonía expansiva y revolución pasiva. Realidad y simulacro del proceso revolucionario.* En Gramsci, lo dicho anteriormente es lo que determina que la revolución proletaria no deba *precipitarse*. O lo que es lo mismo, que el asalto o la maniobra no deba ser ensayada sin una previa y paciente guerra de trincheras que, al mismo tiempo que va erosionando la *organicidad* del “bloque histórico” burgués, le permita al proletariado ir fortaleciéndose y desplegando las bases de su futura hegemonía, de modo tal que, cuando llegue la “crisis orgánica” de aquel bloque, esta pueda por fin ser aprovechada. Esta es a grandes rasgos la teoría con la que Gramsci propone ensayar la revolución proletaria. Y en este sentido no caben dudas de que su teoría de la hegemonía es cualquier cosa menos una teoría *posrevolucionaria* y *transclasista* del poder político, como ha conseguido hacer creer la interpretación posmarxista de la misma.

Ahora bien, más o menos equivocada en sus fundamentos, para que una interpretación consiga imponerse con el grado de aceptación con el que se ha impuesto la lectura propuesta por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, algo debe haber en ella que toque a la realidad de la obra gramsciana. Por decirlo de otro modo, al menos debe haber en ella un cierto “fondo de verdad”. ¿Cuál es ese fondo de verdad? Que Gramsci, en efecto, habla de una “hegemonía burguesa” y una

---

153 Buci-Glucksmann es quizá la autora que mejor ha trabajado este aspecto del pensamiento gramsciano: “Es cierto que en el desarrollo de su trabajo, Gramsci distinguirá progresivamente dos conceptos de Estado, o más precisamente, *dos momentos de articulación del campo estatal*: el Estado en el sentido restringido (unilateral) y el Estado en sentido amplio, llamado pleno. En sentido restringido, el Estado se identifica con el gobierno, con el aparato de la dictadura de clase, en tanto tiene funciones coercitivas y económicas. La *dominación* de clase se ejerce por medio del aparato del Estado en sentido clásico (ejército, policía, administración, burocracia). Pero esta función coercitiva es inseparable de un cierto papel adaptativo-educativo del Estado, que busca realizar una adecuación entre el aparato productivo y la moralidad de las masas populares.” (Christine BUCI-GLUCKSMANN, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978, p. 122)

El Estado pleno no necesariamente es un Estado totalitario –pues aunque la distinción entre Estado y sociedad civil no puede ser ya tenida por distinción “orgánica”, en Gramsci sí se conserva una distinción “metodológica” que permite concebir un aparato estatal que busca “dirigir” el desarrollo de la sociedad civil, pero que no por ello la “domina” exhaustiva y rígidamente–, pero el Estado totalitario sí es sin duda alguna la forma degenerada de Estado pleno. Para un análisis *in extenso* de esta cuestión del *Stato integrale* o Estado pleno, v. más en general, Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, ob. cit., cap. 3, “La problemática gramsciana de la ampliación del Estado”, pp. 92-142.

154 En esa capacidad para “prolongarse orgánicamente” en la “sociedad civil”, y más exactamente aun en cada uno de sus miembros, está en último término la clave de lo que Gramsci entiende como dirección “hegemónica” de la sociedad: “La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social), como elemento de cultura activa (o sea como un movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano) debe servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la que *el individuo particular se gobierne por sí mismo sin que por ello este su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino por el contrario, se convierta en su continuación normal, en su complemento orgánico.*” (Q8, §130, subrayado nuestro)

“hegemonía proletaria”. ¿Cuál es el error hermenéutico fundamental de estas lecturas *posclasistas* de la hegemonía? Que en Gramsci, las referencias a la hegemonía burguesa y la hegemonía proletaria forman parte en realidad de un fresco filosófico-histórico en el cual lo que queda excluido es precisamente la posibilidad de su *sincronía*.

Para Gramsci, el período histórico en el que la clase burguesa puede ser efectivamente hegemónica se cierra de un modo definitivo con el ciclo revolucionario de 1848<sup>155</sup>. Después de eso, la hegemonía –entiéndase, una *verdadera* hegemonía– solo puede ser proletaria. Ahora bien, en la medida en que Gramsci no maneja una concepción determinista de la historia –y a decir verdad, ni siquiera goza del optimismo mesiánico en el que puede refugiarse por ejemplo un Benjamin– uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta su pensamiento es tratar de concebir cuál sería la naturaleza de una situación histórica fallida en la que, por un lado, un proletariado que ha devenido “universal” no consigue alzarse como clase hegemónica, y, por el otro, una burguesía que ya no puede ser sino “corporativista” no consigue ser desbancada del poder. Bien, precisamente para concebir una situación como esta –una situación en la que, como se suele repetir, *lo nuevo no termina de nacer y lo viejo no acaba de morir*– es que Gramsci esboza su concepto de *revolución pasiva*<sup>156</sup>.

La revolución pasiva es la forma que tienen las clases dominantes de resolver una situación de crisis orgánica que en caso de no resolverse por la vía revolucionaria podría cronificarse y desembocar en último término en una guerra civil. En el plano de la estrategia política esta fórmula consiste en asumir una serie controlada de concesiones y absorber molecularmente a algunos de los grupos subalternos, todo ello con el fin de desarmar el avance revolucionario del frente enemigo. Como la revolución pasiva no resuelve ninguna de las contradicciones de fondo que han llevado a la crisis orgánica –o dicho de otro modo: las “resuelve” en falso–, lo que se genera es una suerte de (*pseudo*)“bloque histórico” en el que de algún modo ya están incubadas las condiciones que

---

155 Esta idea viene sólidamente asentada en Thomas, *The Gramscian Moment*, ob. cit., cap. 4, “Contra the Passive Revolution”, pp. 133-57, en la que se defiende la tesis de que, a partir de 1848, la burguesía ya no puede aspirar más que a ese nuevo tipo de revolución que sería la “revolución pasiva”. En el texto suyo sobre poshegemonía, José Luis Villacañas la glosa en los siguientes términos: “Este concepto de *revolución pasiva* era válido para Italia o España antes de 1848, pues ambos países se modernizaron a remolque de demandas y guerras nacionales, sin pasar por el momento jacobino. Pero podemos decir que la *revolución pasiva*, tras la crisis orgánica de 1848, ya fue la forma general del proceder burgués. Por eso tras esa fecha se abrió una época inercial de *durata*, no de ese *acontecimiento* que marca una hegemonía, que hace época. Incapaz de lograr esa hegemonía, el Estado burgués hizo ajustes y concesiones a todas las bandas. Esa experiencia de revolución pasiva, inicialmente propia de los países del sur europeo católico, tras el desenmascaramiento de la dominación burguesa, con su crisis orgánica, era válida para toda la Europa continental. Al perder su liderazgo hegemónico, las clases dirigentes solo fueron dominantes, aunque las demás fueron condescendientes a su dominación. Así que todos los países occidentales finalmente, tras 1848, entraron en una fase de dominación sin hegemonía.” (Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, p. 153-4)

156 En realidad, Gramsci toma el concepto de “revolución pasiva” del italiano Vincenzo Cuoco y su *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, aunque, tanto este concepto como el concepto de “revolución-restauración” de Edgar Quinet, son desarrollados por Gramsci en un sentido que va mucho más allá de sus respectivos usos originales. Nos ocupamos extensamente de esta cuestión más abajo, en el capítulo 4.

conducen a una próxima –y cada vez más recurrente– crisis orgánica. Los tiempos de revolución pasiva son pues tiempos históricos inerciales<sup>157</sup>. O como diría Gramsci, no son tiempos de *fare epoca*, sino de *durata*.

Ahora bien, a efectos de esta nuestra investigación, el interés fundamental del concepto gramsciano de “revolución pasiva” –o mejor aun, de su distinción entre una “hegemonía expansiva” y una “revolución pasiva”– es que permite poner la acción política burguesa posterior a 1848 bajo la órbita conceptual del problema del *simulacro*. Con ello se gana una herramienta teórica imprescindible para poder llegar a comprender en qué preciso sentido esa acción política, que ciertamente ya no puede ser tachada de “contrarrevolucionaria”, *es y no es exactamente* “revolucionaria”<sup>158</sup>.

#### 1.5.5.2. El esquema de nuestra investigación.

En líneas generales, nuestra tesis principal es que la revolución neoliberal no es sino la fase final y definitiva de ese largo ciclo de “revolución pasiva” que según Gramsci se inicia en 1848, cuando la burguesía se revela incapaz de seguir absorbiendo demandas de tipo universal y, fusionándose orgánicamente con los sectores oligárquicos del antiguo régimen, inicia así el camino de un corporativismo cada vez más creciente. Ahora bien, en la medida en que nuestro interés fundamental reside en poder pensar todo ese proceso *desde el punto de vista inmanente* de una historia ético-política del *homo oeconomicus*, o lo que es lo mismo, como *una historia praxeológica* del sujeto moderno –y, según vimos, ello es esencial para poder rescatar lo que siempre hay de *sujeto* en la “subjetividad” y lo que siempre hay de *política* en la gubernamentalidad, un imperativo

---

157 La frecuencia con la que se suceden las crisis es en este sentido un buen *indicio* sobre la naturaleza real (hegemonía) o simulada (revolución pasiva) de la construcción de un bloque histórico, es decir, sobre si en efecto se está construyendo algo nuevo, o si por el contrario se está haciendo durar una estructura perimida que ya no puede contener el proceso histórico dentro de unos necesarios márgenes antropológicos de estabilidad. En efecto, así lo expresa Gramsci al decir que “es precisamente el estudio de estas «oleadas» de diversa oscilación lo que permite reconstruir las relaciones entre estructura y superestructura por una parte y por la otra entre el desarrollo del movimiento orgánico y el del movimiento de coyuntura de la estructura.” (Gramsci, Q13, §17 )

158 Al menos desde Platón la filosofía occidental sabe perfectamente bien que el problema del simulacro nunca fue el problema de la *falsedad* (como lo opuesto de la verdad), sino más bien el de la *impostura*, es decir, el del *sucedáneo*, entendido este no tanto como lo opuesto, sino más bien como el *relevo* del original (cf. Gilles DELEUZE, *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, 2011, pp. 295 y ss.). La diferencia, sutil, no podría ser más decisiva. El mundo de la verdad/falsedad es un mundo binario y sin zonas de indistinción. El del simulacro, en cambio, es un mundo en el que la *indistinción* no solo es, sino que es la norma, y no la excepción. Poner pues el problema de la “revolución pasiva” bajo el signo hermenéutico del *simulacro* equivale a decir que esa revolución pasiva, que no es una contrarrevolución, sino una revolución de otro signo, *no deja las promesas ilustradas* de “libertad” e “igualdad” *sin atender*. Lo que hace es en todo caso otra cosa. Lo que hace es “*satisfacerlas*” *de un modo distinto al cual estaba previsto*. En nuestras “Conclusiones” analizamos cuáles son los límites y los problemas de este tipo de “satisfacción”.

ético-metodológico pues sin el cual la historia aparece cerrada sobre sí misma, más como un objeto propio de las ciencias naturales que de las ciencias del espíritu–, el camino a seguir no puede evitar remontarse hasta la Paz de Westfalia (1648), momento fundacional en el que, tanto según la narrativa biopolítica como según la narrativa teológico-política, nace el *homo oeconomicus*, y con él, la Modernidad.

A partir de ahí, la estructura de nuestra investigación es la siguiente. En la Parte II (“Las ambivalencias de la política postwestfaliana. Los fundamentos ontológico-políticos de la teoría de la hegemonía”) intentamos rastrear cuáles son los cimientos estructurales de una idea como la idea gramsciana de “hegemonía”, que sin bien es “ético-política”, como dice el sardo, nunca puede dejar de ser sin embargo “fundamentalmente económica”. Para dar cuenta de cómo confluyen y se articulan ambas exigencias –es decir, para ver por qué, a partir de un determinado momento, el fenómeno *subjetivo* de la “persuasión” política no puede desentenderse de toda una serie de requisitos *objetivos*–, hay que ver en qué sentido y de qué manera el moderno concepto de “Revolución” fue incorporando una dimensión *material* que no había podido ser contemplada en modo alguno por la filosofía contractualista del iusnaturalismo, de la que este concepto en buena medida emerge. A nuestro entender, esa transformación se observa con meridiana claridad al interior mismo del pensamiento revolucionario francés del siglo XVIII, en el tránsito que va del *Contrato social* de Rousseau al *¿Qué es el Tercer Estado?* de Sieyès, texto en el que, por primera vez, el antiguo concepto jurídico-político de “nación” es anclado materialmente en la historia por relación al problema de la producción y la posibilidad misma de supervivencia de una sociedad. Por ello, si en el capítulo 2 (“Westfalia, contrato y Revolución. De la ontopolítica moderna o del nacimiento de la Historia”) nos abocamos a un estudio de la racionalidad formal del proceso revolucionario, vista esta a través de las exigencias ético-políticas impuestas por la filosofía del Contrato, en el capítulo 3 (“De la Revolución a la Hegemonía. La ontopolítica moderna entre el derecho y la economía”) intentaremos aprehender en cambio el modo mismo en que ese concepto de Revolución se fue “materializando” poco a poco, para llegar así al punto de inflexión en el que la Historia ya no podía seguir sin desembocar, bien en una “revolución permanente”, bien en una “revolución pasiva”.

La Parte III de nuestra investigación (“La hegemonía y su simulacro. La ontopolítica moderna en tiempos de revolución pasiva”) contiene un estudio del concepto gramsciano de “revolución pasiva” que no sólo antecede, sino que pone en perspectiva y le da sustento metodológico al tipo de análisis del neoliberalismo que llevamos adelante aquí. En este sentido, si el capítulo 4 (“De la Hegemonía a la Revolución Pasiva. ¿Hacia una modernidad posjurídica?”) ensaya un análisis *ontopolítico* de un concepto que generalmente ha sido leído en términos de “estrategia política”, el

capítulo 5 (“De la Revolución Pasiva a la Pasividad Revolucionaria. El neoliberalismo como despliegue final y absoluto del *homo oeconomicus*”) permite explotar este enfoque –un enfoque que muestra hasta qué punto la “revolución pasiva” no es solo una revolución *antipolítica* que deconstruye al sujeto “pueblo”, sino que también es, por lo mismo y en el mismo movimiento, una revolución *policial* que procura expandir al máximo la superficie subjetiva del *homo oeconomicus*, buscando producir así una subjetividad infinitamente gubernamentalizable– abriendo el estudio de la racionalidad neoliberal de gobierno al problema de sus *relaciones orgánicas* con el fenómeno histórico –supuestamente superado– del *totalitarismo*.

**PARTE II. LAS AMBIVALENCIAS DE LA POLÍTICA  
POSTWESTFALIANA. LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICO-  
POLÍTICOS DE LA TEORÍA DE LA HEGEMONÍA.**



## INTRODUCCIÓN

Para Gramsci la dirección hegemónica es distinta de una dominación pura o fundamentalmente coercitiva por el hecho de que, a diferencia de lo que sucedía con las antiguas clases *dominantes*, la moderna clase *dirigente* debe ser capaz de absorber y articular las demandas de las clases o grupos sociales subalternos. Sea esta cual sea, el rasgo distintivo de toda clase hegemónica es pues su *potencial de universalidad*. Ahora bien, para un marxista como Gramsci este potencial de universalidad no operaba en el vacío, sino que tenía condiciones de posibilidad tanto *formales* como *materiales*<sup>159</sup>. Bien, a esas condiciones de posibilidad son a las que aquí llamamos los “fundamentos ontológico-políticos” de la dirección hegemónica. Nuestro propósito en esta Parte II de la investigación es analizar dichos fundamentos no desde una perspectiva cualquiera, sino *desde el punto de vista de su producción histórica*. Para ello haremos uso de un método genealógico que se aplicará fundamentalmente a dos tareas:

(i) En el capítulo 2 (“Westfalia, contrato y Revolución. De la modernidad ontopolítica o del nacimiento de la Historia.”) nos centraremos en la relación existente entre la filosofía del contrato, tal y como esta se constituye a partir de Hobbes, y el posterior desarrollo del moderno concepto de Revolución. Nuestra tesis fundamental ahí es que la *lógica del contrato* contiene ya el *guion de la Revolución*, y que por tanto, se trate de la fase que se trate y operemos con el concepto de “revolución” que operemos –es decir, bien en su forma “clásica” de asalto a [la sede física de] el poder político, bien bajo la forma “posrevolucionaria” y difusa de la hegemonía–, la *racionalidad formal* del moderno proceso revolucionario no es sino siempre una y la misma, a saber, la producción de una comunidad de hombres libres e iguales que *por sí misma esté en condiciones de garantizar* que la “voluntad política pública” *sea en efecto* una verdadera “voluntad general”.

(ii) En el capítulo 3 (“De la Revolución a la Hegemonía. La ontopolítica moderna entre el derecho y la economía”), en cambio, nuestra preocupación ya no es la *racionalidad formal* del proceso revolucionario, sino más bien sus *condiciones materiales de posibilidad*. Y por eso nuestro objeto de estudio ya no es la filosofía del contrato, sino lo que allí denominamos la “creación del espacio económico moderno”. Si el capítulo 2 aporta la trama *moral* de la Revolución –y el término “moral” debe ser entendido aquí en un sentido laxo, es decir, tanto ética como jurídico-

---

159 Para comprender la arquitectura de esta segunda parte es preciso tener presente que, a diferencia de otras concepciones de la hegemonía de carácter más *idealistas* –v.g. la concepción posmarxista–, la concepción gramsciana compromete no sólo ese nivel subjetivo que tiene que ver con el trabajo ideológico o discursivo de la clase dirigente, sino también toda una serie de exigencias materiales sin las cuales el tipo de *dirección no coercitiva* al que apunta el concepto de hegemonía no sería ni siquiera inteligible. Para las relaciones entre el concepto gramsciano de “hegemonía” y la doble dimensión “estructural” y “superestructural” del “bloque histórico”, cf. Hugues PORTELLI, *Gramsci y el bloque histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976. V. especialmente, caps. 2 y 3.



políticamente<sup>160</sup>— este capítulo 3 debiera permitirnos comprender en cambio su trama *física*, es decir, el hilo o corriente que la recorre de punta a punta y que bajo la forma de una *invariante praxeológica* le da unidad y soporte material continuo al proceso revolucionario. En un espacio económico abierto y en el que las partes del todo social gozan para su funcionamiento ordinario de una “autonomía” cada vez mayor, esa invariante no es otra que el *homo oeconomicus* (sujeto de interés)<sup>161</sup>, sin duda alguna, el auténtico sujeto revolucionario de la Modernidad. Ahora bien, como sujeto revolucionario, el *homo oeconomicus* se caracteriza sobre todo por dos cosas. Si desde el punto de vista de su *racionalidad*, es pura estructura —o dicho de otra forma, es una *estructura* “vacía”, disponible para ser investida por distintas racionalidades—, desde el punto de vista de su *fisicalidad* este *homo oeconomicus* será en cambio pura fuerza, puro dinamismo, o lo que es lo mismo, una *energía* “no ligada” que siempre, invariablemente, necesitará *ser canalizada por alguna* clase de semiología del poder<sup>162</sup>. Lo que tenemos aquí son pues los fundamentos ontológico-políticos para una teoría de la *articulación* política revolucionaria. Una teoría que (a) si en términos políticos debiera permitirnos entender el porqué del *carácter ideológicamente abierto* del proceso revolucionario, (b) en términos históricos nos permitirá comprender cómo y por qué lo que *debía* ser una “revolución permanente” pudo ser finalmente *reorientado* en la dirección de una “revolución pasiva” (tránsito de la Parte II a la Parte III de nuestra investigación)<sup>163</sup>.

---

160 Ya desde sus inicios, el concepto de “Revolución” es un concepto *total*, que si tiende a desafiar las fronteras entre Estado y sociedad civil ello es precisamente porque de lo que se trata es de permitir que sea la propia “sociedad civil” la que se haga cargo de la función soberana. Este es el sentido en el que decimos que, desde un principio, lo ético y lo jurídico-político están allí íntimamente entreverados; juego que el Koselleck de *Crítica y crisis* explica en dos movimientos, en términos de un primer recogimiento en el que “la jurisdicción moral extraestatal” queda establecida en los intersticios privados liberados por el Estado absolutista (*Crítica y crisis*, ob. cit., pp. 57-75), y un segundo momento en el que, ya establecida, esta Law of Private Censure busca en efecto “extenderse al Estado” (*ibid.*, pp. 75-82).

161 Para comprender el sentido analógico en que se emplean aquí estas y otras expresiones similares (v.g. sujeto de razón), cf. más abajo, Parte III, “Introducción”.

162 En este sentido, en cada momento de la historia *fuerzas políticas revolucionarias* son aquellas que, habiendo comprendido en qué consiste esta *forma praxeológica* del *homo oeconomicus*, están por ello mismo en condiciones de ofrecerle a este último un horizonte de “desarrollo”. Que este “desarrollo” sea o no universalizable, que sea o no sostenible en términos medioambientales, es un problema que puede —y debe— desembocar en un análisis ético-político, pero que en nada concierne al estudio de la *física del poder* que está *detrás del proceso revolucionario*.

163 Así, si esta segunda parte termina exhibiendo cómo en un primer momento el *derecho* burgués pudo dominar las energías del *homo oeconomicus*, poniéndolas en efecto al servicio del proyecto emancipatorio de superación del *Ancien Régime* (v. más abajo, 3.3. “Las sinergias de la economía y el derecho”), la tercera y última parte de la investigación es la prueba precisamente de lo contrario, es decir, la prueba de cómo a partir de un determinado momento de la historia (1848) un “derecho” burgués cada vez menos normativo y más positivista —en rigor, un reglamento *policial*, más que un ordenamiento verdaderamente *jurídico*— acabará propiciando la desarticulación del común que se había venido construyendo en su nombre durante los dos últimos siglos.

## **CAPÍTULO 2. Westfalia, contrato y Revolución. De la ontopolítica moderna o del nacimiento de la Historia.**

“El Estado por antonomasia, el Estado en general como se puso de moda llamarlo durante la Revolución francesa, sobre el que reflexionaron teóricamente en profundidad los filósofos idealistas, adquirió pretensiones normativas con objetivos jurídicos y morales que sólo se cumplirían en el futuro. El Estado auténtico era el que estaba por venir, el Estado del futuro.”

Reinhart KOSELLECK

“Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan...”

HEBREOS 11:1



## 2.1. Introducción. Hacia una genealogía contractualista de la teoría de la hegemonía.

De Gramsci en adelante –pero también acaso en la teoría de la *gegemoniya* de la socialdemocracia rusa–, cualquier hegemonía supone al menos dos cosas: (i) en primer lugar, el hecho de que una parte de la sociedad –aquella de la cual, precisamente por esta razón, se dice que es “hegemónica”– esté en el lugar del todo; (ii) y en segundo lugar, que el estar en ese rol, que el haber ocupado ese lugar, esté mediado no por la coerción, sino por el consentimiento; no por la sola violencia, sino fundamentalmente por el consenso. Sea a escala local, nacional o internacional, cuando se habla con propiedad de una supremacía de tipo hegemónica se tienen o se debieran tener en mente estos dos rasgos conceptuales.

Ahora bien, como sabe cualquiera que conozca con cierto detalle la historia de la filosofía política moderna, *esa doble exigencia* es precisamente lo que caracteriza, de Hobbes en adelante, el nuevo concepto de *representación soberana*. En efecto, si el soberano hobbesiano es la persona natural en la que se encarna la persona ficta del pueblo, la parte sin la cual el todo no puede ser *representado*, ello no ocurre porque sí, ni de cualquier modo. Tal y como sugiere el recurso explicativo a la figura del contrato social, su carácter representativo sólo se justifica por la intermediación del consenso o la *autorización* que le conceden el resto de los miembros del cuerpo político<sup>164</sup>. Ahora bien, si ello es así, la teoría de la hegemonía tiene entonces una relación estructural con los orígenes mismos de la política moderna mucho más estrecha de lo que ha podido suponerse hasta el momento.

En efecto, las diversas genealogías de la teoría de la hegemonía nunca se remontan más allá de la segunda mitad del siglo XIX<sup>165</sup> y, en líneas generales, la historia de las ideas políticas suele separar muy tajante y radicalmente el pensamiento político anterior a las llamadas revoluciones burguesas y la teoría política posrevolucionaria. En cierto sentido, este corte es evidente y no faltan motivos para reafirmarlo historiográficamente. Pero así como resulta oportuno reconocer cierta ruptura entre el Estado absolutista y el nuevo Estado democrático-burgués, también parece prudente

---

164 Como se verá con el correr del capítulo, en nuestra interpretación de Hobbes seguimos fundamentalmente a autores como Giuseppe Duso, Alessandro Biral o Yves-Charles Zarka. Como resulta evidente, esta línea interpretativa choca frontalmente con otras interpretaciones de Hobbes que han gozado de mejor recepción y que en cierto sentido han devenido el sentido común de la hermenéutica hobbesiana. Pensamos fundamentalmente en la interpretación schmittiana, que, aproximándolo a la figura de Jean Bodin, ha hecho de la dimensión decisionista de su pensamiento un elemento que bloquea el reconocimiento de las restricciones que la ley natural impone al soberano hobbesiano. A lo largo de este capítulo, tendremos ocasión de ver qué clase de deformación de la voluntad política pública surge cuando nos olvidamos del Contrato y del papel regulativo que este juega no solo en Kant, sino, mucho antes, en el propio Hobbes incluso.

165 Por lo general, estas genealogías se remiten bien a los desafíos a los que se veía expuesta la socialdemocracia rusa ante la necesidad de llevar adelante su propia revolución democrático-burguesa (cf. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, ob. cit., cap. 1), bien a los problemas que experimentaban los teóricos de la Segunda Internacional ante la falta de una consumación automática de las predicciones revolucionarias (cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., caps. 1 y 2).

no permitir que esa discontinuidad sea estimada en más de lo que realmente merece. En el fondo, no se trata sino de un viejo problema de la historiografía occidental. ¿Dónde situar el auténtico corte que separa al mundo antiguo del moderno? ¿En las revoluciones de finales del XVIII y principios del XIX, que progresivamente irán acabando con el *Ancien Régime*, o más bien en la Reforma y en esas posteriores guerras civiles de religión que cambiarían para siempre la autocomprensión política que tuvo de sí mismo Occidente?

En la estela de las tesis desplegadas por algunos de los mejores historiadores de los conceptos –pensamos, sobre todo, en el alemán Reinhart Koselleck, pero también en el italiano Giuseppe Duso– nuestra impresión es que es preciso conservar una cierta comprensión dialéctica de ambos momentos, una comprensión que los piensa como dos momentos estructurales de un mismo y prolongado proceso que, contra toda impresión deslizada por las tesis rupturistas de la llamada “posmodernidad”, quizá llegue aun hasta nuestros días. Vistas las cosas de este modo, una cierta *relación interna* entre los conceptos de Contrato y Revolución –relación que, por supuesto, aquí tendremos que explorar, desplegar y fundamentar– debiera poder permitirnos remontarnos desde la filosofía de Hobbes a nuestro presente, tratando de ver incluso si acaso no hay en dicho tránsito –y, sobre todo, en el modo en que este se ha *consumado efectivamente* bajo la forma no obstante paradójica de su *denegación teórica*– la clase de elementos que necesitamos para poder clarificar teóricamente esa peculiar forma de “hegemonía” a la que ha dado lugar el neoliberalismo.

En efecto, si la figura del Contrato ha sido habitualmente interpretada por relación a la sola *génesis* del *Estado* moderno –proceso que habría culminado hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, con el establecimiento de un Estado constitucional de derecho–, y la noción de Revolución ha sido en cambio interpretada casi exclusivamente por relación al campo de la *vida social* –como una *transformación* estructural a largo plazo de dicha sociedad–, nuestra intención en este segundo capítulo consiste en mostrar cómo ambos conceptos están dialécticamente imbricados en un proceso global en el cual son los fundamentos mismos de la forma específicamente moderna del Estado los que exigen, para verse cabalmente satisfechos en sus exigencias veladamente normativas, una prolongación en el terreno de lo social.

Con su atención a instituciones como la de la censura, o a la problemática de una religión civil que permitiera a la voluntad general hacerse carne en el cuerpo cívico, la figura de Rousseau es especialmente útil para ilustrar esta conexión. Es decir, aquello que según vio Kant hace del Contrato una *idea regulativa*, exige algo más que un déspota ilustrado dispuesto a asumirlo como su particular imperativo categórico<sup>166</sup>. A decir verdad, ni siquiera una republicanización del

---

166 Para la cuestión del *contrato social* no ya como *mera* idea regulativa, sino incluso como “cuarta fórmula del imperativo categórico”, cuya principal peculiaridad sería, claro está, la de contar con un único usuario, el soberano,

representante soberano será suficiente a este respecto. Por el contrario, forma parte del *perfeccionamiento* del Estado –exigido, como vimos, por los presupuestos normativos y performativos del Contrato mismo– un necesario desbordamiento en lo social, o lo que es lo mismo, eso que empleando una terminología schmittiana podríamos llamar, lisa y llanamente, su *totalización*.

Si todo ello es así, entonces la idea del Contrato no sólo contiene el *mandato* de la Revolución. Contiene, más aun, su propio *guión*, aquello a lo que la Revolución debiera dar lugar en caso de que se cumplieran todas y cada una de sus exigencias intrínsecas. Ahora bien, ¿cuáles son estos presupuestos del Contrato que hacen inevitable la *facticidad*<sup>167</sup> de la Revolución? La libertad y la igualdad de todo hombre en tanto que hombre, o lo que es lo mismo, la identificación del *individuo natural* como sede o fundamento jurídico de una condición de ciudadano que es, por ello, intrínsecamente universalizable. ¿Por qué dichos presupuestos *movilizan* la Revolución? Porque lo que en la filosofía del Contrato aparece afirmado como mera *premisa teórica*, como *principio* de una *nueva ciencia política* que pretende hallar la forma de reconstruir un cuerpo político común, *en el plano práctico* de la *historia* no podrán ser otra cosa que *telos*, es decir, el fin mismo al que debe apuntar la construcción del Estado absolutista si en efecto aspira a superar definitivamente las heridas abiertas por las guerras civiles de religión<sup>168</sup>.

Por elevación, pues, lo que vemos aparecer en esta *dialéctica entre Contrato y Revolución* no es sino la *racionalidad última* de eso que los modernos –diferenciándose, también en esto, de los antiguos– entendieron de un modo inmediatamente filosófico-histórico como la historia misma, la historia en sí o, sencillamente, la Historia. ¿Cómo sobreviven estos presupuestos en la teoría de la hegemonía? ¿Cómo se conserva en ella una trama que, según han interpretado algunos, habría ido a

---

cf. Alexis PHILONENKO, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, Vrin, 1968, pp. 52 y ss.

167 Referirnos a la *facticidad* de la Revolución y no a la Revolución a secas, no es ocioso. Como veremos a lo largo de nuestra investigación, a través del recurso al Contrato el guión de la Revolución sólo puede ser definido *formalmente*. Ello explica su inevitable apertura al problema del *simulacro*, concepto sobre el que volveremos más adelante pero que, como ha demostrado Deleuze, hace que la filosofía no pueda moverse ya en el tranquilizador y topografiado terreno de las distinciones tajantes (cf. Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit., pp. 295-324). No habiendo ya *chorismós*, no habiendo más que inmanencia –infinita e ininterrumpida inmanencia, y lucha retórica por apresar y controlar los significantes–, la Revolución devendrá en efecto *inevitable*, aunque *materialmente indefinida*. Como veremos, a algo así podía estar refiriéndose Koselleck al decir que la *metafísica de la revolución permanente* era, en definitiva, una *metafísica de la guerra civil permanente*.

168 En la prosecución de esos fines, el Estado absolutista podrá emplear distintos tipos de estrategias, pero todas ellas responden en cualquiera caso a una misma necesidad: “Las medidas francesas, alemanas e inglesas adoptadas para resolver las guerras civiles religiosas responde a la misma política de neutralización: tan sólo son distintas técnicas políticas para neutralizar las diferencias religiosas e imponer el fin de la paz y de la unidad política. En este sentido, el Edicto [de Nantes] apenas se diferencia del *cuius regio, eius religio* de Augsburgo. Indudablemente, el Edicto de Nantes permite a católicos y hugonotes convivir en el mismo espacio o Estado, mientras que la Paz de Augsburgo (1555) establece un compromiso territorial, en virtud del cual se crea en Alemania Estados luteranos y católicos y se garantiza la libertad de conciencia mediante el *ius emigrandi* o derecho de emigrar por convicción religiosa. Pero esta diferencia se debe principalmente a que la unidad del reino francés no puede equipararse con la fragmentación del Imperio alemán en múltiples Estados y ciudades libres.” (Rivera, *El dios de los tiranos*, ob. cit., p. 150)

parar al baúl de la historia mucho antes incluso de que apareciera el propio Gramsci? Digámoslo así: se conserva porque en rigor, por mucho que nuestro tiempo se haya empeñado en olvidarlo a través de una reinterpretación suya de tipo “posmarxista”, en Gramsci la teoría de la hegemonía no era sino *esta misma teoría de la Revolución*, solo que sujeta a las adaptaciones y actualizaciones de tipo estratégico-militar que le imponía el nuevo contexto operativo (v.g. el Estado integral burgués, desarrollado en “Occidente” a partir del triunfo de las revoluciones democrático-burguesas). Asumida esta hipótesis hermenéutica que establece una continuidad fundamental entre filosofía del Contrato, teoría de la Revolución y, por último, teoría de la Hegemonía, nuestro argumento en este segundo capítulo procederá finalmente en el siguiente orden:

(i) En primer lugar, se trata de reactivar hermenéuticamente el concepto de historia. Dicho de otro modo, si una de las hipótesis fundamentales de nuestro trabajo es que la hegemonía neoliberal permanece en buena medida incomprensible por el tipo de forclusión hermenéutica que opera por relación a la filosofía política contemporánea la tesis del fin de la historia –por primera vez incontestada–, lo primero que debe hacer un trabajo que se proponga tratar de esclarecer dicho fenómeno es reactivar aquel viejo concepto, hoy liquidado.

(ii) Al reactivar la *historicidad* del concepto de “historia” nos veremos por ello mismo forzados a especificar su modulación propiamente moderna, es decir, nos veremos en la necesidad de precisar en donde radica la especificidad de eso que llamamos la “Historia”, y de dónde proceden los fundamentos de su propia constitución histórica como concepto. La revisión de las posiciones de Koselleck y Duso respecto al problema de la *Trennung*, nos hará desembocar en la filosofía contractualista del iusnaturalismo moderno como el espacio teórico donde se conforma la matriz conceptual del vocabulario social y político moderno. Esta tesis tendrá importantes consecuencias para el conjunto de nuestro trabajo, pues de allí obtendremos lo que podríamos llamar la *premisa liberal* de la modernidad política, premisa sin la cual una filosofía de la historia que desemboque en el neoliberalismo sería sencillamente inconcebible<sup>169</sup>.

(iii) Establecida la filosofía del Contrato como el espacio teórico del que surgen todos los ulteriores problemas y aporías de la política moderna –el espacio teórico en el que se produce la auténtica *ruptura*, por cuanto se liquidan los presupuestos políticos, metafísicos y cosmológicos de la clásica doctrina del señorío–, intentaremos precisar la tesis general que afirmaba la relación dialéctica entre Contrato y Revolución por relación a la moderna formulación del *principio*

---

169 En cierto sentido, nuestra “premisa liberal” presenta una clara analogía con el “individualismo posesivo” que Macpherson identifica como el “postulado subyacente” de la teoría política liberal y, a través suyo, de nuestras propias democracias liberales (cf. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005). Sin embargo, esa analogía es buena medida superficial. Ya que, como veremos, siguiendo otro tipo de hermenéutica, el *individuo natural* que está detrás de nuestra “premisa” no se define tanto por el elemento de la *propiedad*, como por el del *deseo*.

representativo y a lo que bien podríamos denominar *los problemas de la autorización*.

## 2.2. Historia y Modernidad.

### 2.2.1. Más allá del fin de la historia. Una consideración intempestiva sobre el sentido y la utilidad política de la historia.

Son de sobra conocidas las reflexiones nietzscheanas *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*<sup>170</sup>. En ellas nos habla Nietzsche de esa “enfermedad histórica” que aqueja al hombre contemporáneo, y que, cruzando el umbral del siglo XX, no tardará en producir lo que Karl Heussi famosamente diagnosticó como la *crisis del historicismo*<sup>171</sup>. Definida muy escuetamente, esa *enfermedad histórica* se presenta como un “exceso de historia [que] ha atacado la fuerza plástica de la vida” y que, según Nietzsche, impide al hombre de su tiempo “utilizar el pasado como un alimento robusto”<sup>172</sup>.

Sin embargo, aunque algunos leyeron –y siguen leyendo– esta consideración intempestiva como una crítica sin matices a la *conciencia histórica*, desde una perspectiva nietzscheana el juicio a la historia no se deja resolver en los términos rudimentariamente dicotómicos de *historia sí* o *historia no*. Como señala Gianni Vattimo, la razón de ello es evidente: “La *relación con el pasado*, cuya degeneración constituye, la enfermedad histórica, es, sin embargo, *constitutiva del hombre*: éste se distingue de los animales justamente en cuanto que, en un cierto momento, aprende a decir «*es war*» (así fue), y se reconoce un pasado con el que ha de entrar en relación.”<sup>173</sup> Historia y estructura constitutiva del hombre aparecen así como factores irresolublemente ligados. O como dirá Koselleck más adelante –precisamente al recuperar esta misma pregunta nietzscheana por la utilidad de la historia<sup>174</sup>– el ser histórico del hombre no es sino la otra cara de la temporalidad del

---

170 Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Consideraciones intempestivas 1873-1876*, Buenos Aires, Alianza, 2002, pp. 18-96.

171 Cf. Karl HEUSSI, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, Mohr, 1932. En efecto, como observa Navarro Pérez, la segunda de la *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche fue, junto con la polémica del neoclásico Carl Menger contra la Escuela Histórica de la Economía, uno de los factores decisivos para la posterior difusión del término “historicismo”. Para una somera información de la historia del término y una adecuada relación bibliográfica al respecto, cf. Jorge NAVARRO PÉREZ, *Filosofía y política en la crisis del historicismo: Friedrich Meinecke y Ernst Troeltsch*, Murcia, Ed. Leservelt, 2003, pp. 21-4.

172 Nietzsche, ob. cit., p. 92, subrayado mío.

173 Cf. Gianni VATTIMO, “El nihilismo y el problema de la temporalidad”, p. 38, subrayados míos. En Gianni VATTIMO, *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 31-62. La cita continúa de esta manera: “El problema de esta relación, que en la época presente se configura como problema del historicismo y de la enfermedad histórica, no es, por tanto, propio de una época particular, sino del hombre en cuanto tal.”

174 Cf. Reinhart KOSELLECK, “¿Para qué todavía la Historia?”. En: Reinhart KOSELLECK, *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo, 2013, pp. 55-75. Es Koselleck mismo quien expresamente la



Si un exceso de historia vacía de sentido el presente y torna la vida imposible, una vida humana sin historia tiene pues, como contrapartida, un precio no menor: reduce al hombre a su más pura y desnuda animalidad. La reflexión nietzscheana sobre el tiempo parece moverse así en un delicado equilibrio. Equilibrio que no resulta en modo alguno contradictorio cuando se comprende que la cuestión nietzscheana no es tanto la del *fin de la historia* como, según señala el propio Vattimo, la de “la definición de una correcta postura respecto a la historia”<sup>176</sup>.

Esta es, en efecto, la verdadera cuestión, que se plantea de un modo paradigmático al analizar Nietzsche los tres modos posibles de la práctica historiográfica: la de anticuario, la crítica y la monumental. Agudo intérprete de Nietzsche, Eugen Fink ha escrito a este respecto:

El tema oculto del escrito es el de la historicidad del hombre. La crítica cultural parte de una degeneración del sentido histórico, de una hipertrofia de la vuelta al pasado, bajo la cual se marchita el programa vivo de una cultura. Nietzsche distingue tres posibles modos fundamentales de comportarse frente a la historia: la historia anticuaria, la crítica y la monumental. La primera corresponde a una especie de hombre que no hace más que conservar y admirar, a una humanidad que vive totalmente del pasado y que saca sus quehaceres de la tradición; la vida es aquí, en lo esencial, recuerdo y memoria. En cambio, la historia crítica corresponde a una actitud básica abierta ante todo al presente, al que convierte en medida del pasado, citando a la historia ante el tribunal de lo actual. La historia monumental corresponde a una actitud que se proyecta sobre todo hacia el futuro. Cuando la vida se impone a sí misma todavía grandes tareas, posee también sensibilidad para captar tales proyectos audaces en el pasado. Únicamente a la resuelta voluntad de futuro se le desvela también, en todo lo pretérito, lo venidero.<sup>177</sup>

Frente a la característica reducción poshistoricista que domina hoy día la recepción posmoderna de la filosofía nietzscheana, vemos despuntar aquí un Nietzsche que, poniendo de relieve la importancia de una adecuada relación con el pasado, nos permite intuir el sentido humanamente catastrófico de la célebre tesis del fin de la Historia. Ahora bien, por razones que no podremos precisar sino más adelante, a lo largo de este mismo capítulo, para la modernidad, el fin de la Historia no es solo el fin de la cultura, o de eso que con Nietzsche acaso llamaríamos las fuerzas plásticas de la vida (una vida que, por lo demás, está concebida en unos términos

---

filiación nietzscheana de su pregunta: “En otras palabras, vuelve a formularse la pregunta de Nietzsche sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia. Al menos a mí me parece que también a día de hoy ese es el sentido de esta pregunta planteada tan enfáticamente – ¿para qué sirve aún la Historia?–.” (p. 56)

175 “Ninguna ciencia, por muy deshistorizante o ahistorizante que pretenda ser, puede escapar a sus implicaciones históricas. Mientras las dimensiones temporales de la existencia humana, el futuro, el pasado y el presente se entrecrucen –por lo que cada futuro contenga elementos del pasado y todo lo pasado contenga elementos de futuro–, la Historia no podrá desmantelarse como un medio de la autoconciencia, como una determinación de límites y contenidos de la praxis de la investigación.” (*Ibid.*, p. 58)

176 Vattimo, ob. cit., p. 37. Según profesión de fe del propio Nietzsche –y según atestigua el carácter *intempestivo* (*Unzeitgemässheit*) de sus propias *Consideraciones*–, corresponde a esa correcta relación con el pasado el “actuar inactualmente –es decir, contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera.” (Nietzsche, ob. cit.; cito por Vattimo, p. 37)

177 Eugen FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976, p. 44.

radicalmente estéticos e individualistas). Es también –y sobre todo– el fin de la política; o lo que es lo mismo, el fin de un proyecto que, al menos de Hegel en adelante, se había propuesto *conducir* el curso de la historia de un modo socialmente autoconsciente y responsable<sup>178</sup>. Aquí es pues menester soltar la mano de Nietzsche y retomar este mismo argumento tal y como lo reformulara casi un siglo más tarde Reinhart Koselleck.

### 2.2.2. El concepto moderno de Historia.

Esta identificación estructural entre historia y política es, en efecto, la clase de identificación que caracteriza a nuestra modernidad poshegeliana, y que, por ejemplo, a un filósofo de la praxis como Gramsci le permitirá afirmar que “la historia es siempre historia contemporánea, o sea política”<sup>179</sup>. Ahora bien, *sólo ella permite calibrar el auténtico sentido de la tesis del fin de la historia*, ya que, como se encarga de precisar Koselleck, “la historia de la que aquí hablamos de forma tan evidente” *no es una historia cualquiera*, sino, antes bien, “un producto específico de la Edad Moderna”<sup>180</sup>. La pregunta que ahora se impone es por tanto sencilla: ¿cuál es, o mejor aún, *de*

---

178 Cf. Marcuse, *Razón y Revolución*, ob. cit., pp. 9-34.

179 Cf. Gramsci, Q10, Parte II, §2, donde, más extensamente, se lee: “La crítica del concepto de historia en Croce es esencial: ¿no tiene un origen puramente libresco y erudito? Sólo la identificación de historia y política quita a la historia este carácter suyo. Si el político es un historiador (no sólo en el sentido de que hace la historia, sino en el sentido de que operando en el presente interpreta el pasado), el historiador es un político y en este sentido (que por lo demás aparece también en Croce) la historia es siempre historia contemporánea, o sea política: pero Croce no puede llegar hasta esta conclusión necesaria, precisamente porque ella conduce a la identificación de historia y política y por lo tanto de ideología y filosofía.” Como se puede apreciar en parte aquí, la reflexión gramsciana sobre la historia –decisiva para comprender el carácter filosófico-práctico de su pensamiento– está marcada por una doble recusación. De un lado, el fatalismo economicista de un Kautsky o un Bujarin. Del otro, ese idealismo antimaterial y antieconómico ejemplarizado de un modo paradigmático por la filosofía de Croce, pero presente también, para Gramsci, en pensadores marxistas o cercanos al marxismo como Bernstein o Sorel. Bien por mecanicistas, bien por voluntaristas, en cualquiera de los dos casos la política pierde contacto con el proceso histórico dentro del cual está inscrita, y al cual debe procurar conocer correctamente si realmente quiere que sus ideales y valores puedan aspirar, de un modo razonable, a verse satisfechos. De ahí que Gramsci pueda finalmente afirmar: “Porque la historia nos interesa por razones “políticas” no objetivas aunque sea en el sentido de científicas. Probablemente hoy estos intereses se hacen más vastos con la filosofía de la praxis, en cuanto que nos convencemos de que sólo el conocimiento de todo un proceso histórico nos puede dar cuenta del presente y dar una cierta verosimilitud de que nuestras provisiones políticas sean concretas.” (Q14, §63)

180 Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, p. 60. Actualización del interrogante nietzscheano, el principal atractivo de “¿Para qué todavía la Historia?” de Koselleck radica precisamente en ello, en su capacidad para *hacer explícito el objeto al que apunta –y al que querría arrasar– ese vendaval supuestamente nietzscheano del poshistoricismo*. Veamos *in extenso* el pasaje en que se opera este reconocimiento. Koselleck analiza una tesis un tanto ingenua, según la cual su ciencia podría sentirse segura en tanto y en cuanto su campo de investigación, la historia, no sería más que el propio paso del tiempo. En ese contexto, advierte: “Para ser más exactos, la respuesta no se nos plantea con mayor facilidad si fijamos la Historia entendida como ciencia a una historia cuya «existencia» o «reinado» parecen ser incuestionables. Todos nosotros conocemos el lema del fin de la Edad Moderna o incluso el del fin de la historia; o, por el contrario, el de la revolución, el que convertirá toda la historia ya consumida en prehistoria; o aquel giro que llevará la historia del ámbito de la necesidad a un reino de la libertad –toda la historia precedente debe ser desviada del camino de los condicionantes superhumanos al feliz ámbito de la planificación soberana–. A

qué está hecha esa “Historia” de la que nuestro tiempo nos dice que es preciso *huir*; esa “Historia” que necesitaríamos no ya *superar*, sino más bien *liquidar*? Nadie mejor que Koselleck para poder orientarnos en la reconstrucción de ese concepto<sup>181</sup>.

#### 2.2.2.1. La aproximación entre acontecimiento y narración: *Geschichte/Historie*.

Si por algo se caracteriza la obra de Koselleck, ello es por el refinado conocimiento de un tipo de *historicidad* que supondría una ruptura radical por relación al tipo de tiempo histórico que se despliega hasta su irrupción, y que, en este sentido, se revelaría como una historicidad *propia* y *específicamente moderna*. Koselleck ha hecho de este el problema central al que se aboca su empresa teórica, y ha demostrado hasta qué punto la comprensión historiográfica de esta historicidad de nuevo cuño exige la producción de toda una serie de innovaciones teóricas como ser el concepto de “singulares colectivos”, la idea una “temporalización” intrínseca de dichos conceptos, o la noción misma de unos “conceptos fundamentales” que, precisamente por este carácter suyo *insustituible*, devienen la sede y el objeto de una *polémica* interminable<sup>182</sup>.

Aunque este no es el espacio para desplegar un análisis pormenorizado de cada uno de estos

---

ello se le contrapone la resignación, la huida de la historia o la constatación de que el sentido de toda historia es la salvación de sí misma. Todos estos giros en conjunto suponen que se ponga en tela de juicio a la historia misma. ¿Para qué todavía la historia? Esta parece ser la pregunta provocativa o desesperada, *la verdadera cuestión que se encuentra detrás de la crítica a nuestra ciencia*. Esta pregunta reformulada no es de ningún modo tan disparatada como parece, pues *la historia de la que aquí hablamos de forma tan evidente es un producto específico de la Edad Moderna*. Sí, podemos incluso afirmar que la Edad Moderna empieza en el momento en que la historia como tal es descubierta.” (p. 60)

181 N.B.: Tácitamente hemos postulado una diferencia fundamental entre las comprensiones nietzscheana y koselleckiana de la “historia” que quizá sea conveniente hacer ahora explícita. Si para Nietzsche la historia es ese suelo *indiferenciado* sobre el que se yergue la vitalidad del genio –es decir, un elemento definido de un modo esencialmente *negativo*, y *contra* el cual se revela lo “no-histórico”: las *eternas* fuerzas plásticas de la creatividad individual–, para Koselleck, en cambio, tal y como lo advierte Antonio Gómez Ramos, “la historia no puede prescindir de una delimitación conceptual de la época.” (Cf. “Introducción” a Koselleck, *historia/Historia*, ob. cit., p.16) En este sentido, aunque el problema de una correcta relación con la historia sigue siendo una cuestión fundamentalmente práctica –es decir, una cuestión relativa a las posibilidades mismas de la *libertad* y de la *acción*–, este nunca se plantea al margen de unas determinadas “estructuras temporales” que, lejos de ser *eternas*, como querría Nietzsche, están siempre vinculadas a un determinado “campo de experiencia histórica”. (cf. Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, art. cit., pp. 73 y ss.) La actualización koselleckiana del interrogante nietzscheano adquiere de este modo una densidad y una significación muy distintas. El problema ya no es el de la *mera* temporalidad del *Dasein*, porque la propia estructura temporal del *Dasein* no escaparía a la temporalización general del marco histórico. Podríamos decirlo así: las temporalidades del hombre moderno y antiguo son estructuralmente distintas, de suerte tal que el problema de la libertad no puede plantearse al margen del reconocimiento de sus respectivas especificidades. Historia y ontología se entremezclan así de un modo que, según creemos, permite superar la objeción conforme a la cual toda filosofía de la historia sería inmediatamente “metahistórica”. (Cabe aclarar aquí que el propio Koselleck no parece ser del todo consciente de estas implicaciones. De hecho, su propuesta de elaboración de “una teoría de los tiempos históricos” –v. pp. 72 y ss.– está precisamente orientada a subsanar los problemas que surgen cuando se deja caer ese concepto “metahistórico” de “Historia” que él mismo critica con no poca severidad. V. a este último respecto, pp. 62-4.)

182 Volveremos sobre estos y otros rasgos de los conceptos políticos modernos más abajo (2.2.2.3).

recursos, aquí interesa observar que todos ellos remiten en última instancia al nacimiento de un concepto moderno de historia que, como clave suya de bóveda, los articula y los inscribe dentro de una concepción de la historia que ya no puede ser sino filosófico-histórica<sup>183</sup>. Ahora bien, ¿cómo se constituyó este concepto histórico fundamental que es el propio concepto de “historia”? O dicho de otro modo, ¿cuáles son, según Koselleck, sus rasgos más señalados?

El primero de ellos es sin duda la progresiva aproximación entre los planos de la narración y el acontecimiento. Si todo concepto social y político moderno tiene esa doble condición de *índice* y *factor* de la que habla a menudo Koselleck<sup>184</sup>, ello es, antes que nada, porque el propio concepto de historia se ha visto sometido a esa clase de aproximación asintótica de planos. Koselleck mismo lo expone de un modo claro y sucinto en el texto sobre el que venimos trabajando<sup>185</sup>:

En el pasado, historia (*Geschichte*) significaba principalmente circunstancia, destino, azar, sobre todo una sucesión de acciones acontecidas o sufridas. La Historia (*Historie*) hacía referencia en primera instancia a su testimonio, su investigación, el estudio y la narración de la misma. A lo largo del siglo XVII, y especialmente en el XVIII, *los dos bien delimitados ámbitos de su significado se fueron solapando cada más*. El acontecimiento y la narración se unieron en un solo campo semántico, Historia e historia se impregnaron mutuamente [...]. Desde 1770 se estaba preparando, a nivel del lenguaje, el giro trascendental que desembocaría en la filosofía de la historia del idealismo. La fórmula de Droysen, que la historia tan solo es el conocimiento de sí misma, fue el resultado de esta evolución. En otras palabras, la historia se convirtió en una categoría subjetiva de la conciencia –por cierto, como también lo habían sido los conceptos de “revolución” y de “progreso”–. La “historia en sí”, “como tal”, “por excelencia”; todas estas expresiones aparecieron en ese instante y todas ellas ilustraban un profundo cambio a nivel de la experiencia. La historia se convierte en un principio regulativo de la conciencia para toda experiencia futura.<sup>186</sup>

---

183 En efecto, así lo constata Gómez Ramos en la ya citada “Introducción” a *historia/Historia*: “El concepto histórico fundamental que es «historia» es, además, el concepto moderno por excelencia. Nace a finales del siglo XVIII, se convierte enseguida en el concepto regulativo de todas las experiencias pasadas y futuras, reúne con más intensidad que cualquier otro los cuatro rasgos de temporalización, ideología, politización y democratización que hemos señalado más arriba. Contar historias, la capacidad de narrar, por supuesto, es un ingrediente constitutivo de la sociabilidad humana, que aparece en cualquier época y en cualquier cultura. Sólo por ellas el tiempo se hace lenguaje, se hace enunciable y vivible. Pero esas historias no son todavía concepto. Éste, entendido como «historia en sí», «historia sin más», nace poco antes de la Revolución francesa, y ascenderá durante todo el tiempo al que se refieren los *Geschichtliche Grundbegriffe*, como *marco de referencia*, además, de todos los demás conceptos socio-políticos.” (p. 21, subrayado mío)

184 “Desde la década de los años cincuenta, «historia conceptual» remite a un campo de la investigación histórica para el que el lenguaje no es un epifenómeno de la llamada realidad («El ser determina la conciencia», Karl Marx), sino una irreductible instancia metodológica última sin la que no puede tenerse ninguna experiencia ni conocimiento del mundo o de la sociedad. Para la historia conceptual, la lengua es, por un lado, un *indicador* de la «realidad» previamente dada y, por otro lado, un *factor* de esa realidad. [...] En este sentido, la historia conceptual vincula la historia del lenguaje y la historia factual. Una de sus tareas consiste en el análisis de las convergencias, desplazamientos y discrepancias en la relación entre el concepto y el estado de cosas que surgen en el devenir histórico.” (Koselleck, “Historia conceptual”, p. 45, subrayados míos; en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 45-8)

185 Para un estudio más exhaustivo de la historia del concepto de “historia”, cf. Koselleck, *historia/Historia*, ob. cit. Más breve, pero igualmente ilustrativo, se puede consultar también, Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, en *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 27-43.

186 Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, pp. 60-1. Para el concepto de “progreso”, cf. Koselleck, “«Progreso» y «decadencia». Apéndice sobre la historia de dos conceptos”, en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit. pp. 95-

Como testimonia el fragmento recién citado, esa aproximación de planos no está exenta de efectos filosófico-históricos. La historia se convierte en “categoría subjetiva de la conciencia” y, sólo en la medida en que ello es así, esta nueva forma de *concebir* la historia (*Historie*) comienza a tener una incidencia directa en el propio “nivel de la *experiencia*” (*Geschichte*). Probablemente tendríamos que acudir a una obra como *Crítica y crisis* para comprobar en qué sentido esta contaminación de planos no tiene nada de misterioso –se diría que es la forma primigenia de lo que acaso hoy llamaríamos *profecía autocumplida*, y basta con que una idea con una *estructura temporal inherente*<sup>187</sup> tenga un campo de difusión y una aceptación lo suficientemente amplios<sup>188</sup>–, pero aquí no podemos detenernos en estas cuestiones. Más bien nos interesa señalar cómo esta contaminación de planos será esencial para contribuir a la producción de un segundo rasgo, no menos importante en la determinación del nuevo concepto.

#### 2.2.2.2. La producción del singular colectivo. De las historias individuales a la historia en sí.

Ese segundo rasgo es la emergencia del *singular colectivo*, el cual difícilmente se hubiera podido producir si una cierta *concepción* de la historia no se hubiera “adelantado” a la historia *efectiva*, orientándola como su propio principio regulativo<sup>189</sup>. En concreto, de esta aparición del

---

112. Para el concepto de “revolución”, v. Koselleck, “Revolución como concepto y como metáfora. Sobre la semántica de una palabra en un tiempo enfática”, en *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 161-70 respectivamente.

187 La “estructura temporal interna que le es inherente” es una de las seis características que el concepto mismo de *Ilustración* contagia o transfiere al resto de categorías pertenecientes al lenguaje ilustrado (a este respecto, cf. Koselleck, “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración”, en *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 199-223; para la enumeración de las características, v. pp. 207-12; para la cuestión de la transferencia, v. especialmente pp. 214 y ss.). En rigor, no es sino una definición más perfilada –también podríamos decir: una determinación ulterior– de otra característica más genérica, como es el potencial *dinamizador* de la conceptualidad ilustrada. De todo ello escribe Koselleck lo siguiente: “Ilustración comparte con muchos otros conceptos fundamentales la peculiaridad genética de que *el sustantivo* se deriva de *un verbo*. [...] Puede afirmarse, por tanto, que en función de su estructura semántica ilustración es un concepto de acción, caracterizado por una dinamización, que pasó del verbo al sustantivo. Ya no es la constancia del preexistente *lumen naturale*, capaz de iluminar cualquier rincón oscuro, sino que el concepto adquiere el significado previo de *ilustración* en el sentido de un proceso, de una actividad, como realización y como temporalización que pone en movimiento a la ilustración. [...] De lo expuesto se sigue una *tercera* característica. La Ilustración no sólo es incoativa e innovadora en relación con los períodos históricos anteriores al pretender concebirse a sí misma como una época que produce cosas nuevas. Ilustración también es un concepto de acción que posee una estructura temporal interna que le es inherente. Con este concepto se crea una tensión que presupone o *requiere no solo que haya cambios como antes, sino que estos cambios sean voluntarios y dirigidos en un sentido determinado*.” (pp. 208-9, el último subrayado es nuestro)

188 En tal caso, la idea deviene con facilidad “un principio regulativo de la conciencia para toda experiencia futura”. Esto mismo es lo que había sucedido según Koselleck con la filosofía de la historia de la masonería, y lo que hacía de esta un “poder político indirecto”. Respecto a esto último, cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., pp. 115-24.

189 N.B. Antes de que Kant hubiera podido escribir una sola línea sobre el contrato como *idea regulativa*, la historia misma había comenzado a funcionar en los términos de una *experiencia autorregulada*. En este sentido, Kant, y la filosofía de la historia decimonónica que él inaugura, son menos el principio, que el colofón de un proceso iniciado con siglo y medio de antelación. Esta observación será capital para medir la tesis de Duso sobre el papel de la filosofía contractualista en la producción de una conceptualidad política moderna. Acaso el propio Koselleck tendría

*singular colectivo* –esto es, del tránsito de las historias a la Historia–, escribe Koselleck:

La historia era antiguamente una forma en plural del singular «das Geschichte» y «die Geschicht». Por ejemplo, una enciclopedia de 1748 reza «Las historias son [*Die Geschichte sind*] un espejo de la virtud y el vicio, en el cual a través de la experiencia advenediza se puede aprender aquello que debe o no debe hacerse, son un monumento tanto a las obras malignas como a las loables». Así pues, *antes* la historia *se componía de una suma de historias individuales*, cada historia por separado poseía su contexto limitado, que podía remitir ejemplarmente a otras historias similares. Las historias *podían repetirse* y, por consiguiente, era posible aprender de ellas, tal y como Bodin había escrito en su *methodus*, para mejor conocimiento de las *historiarum*, de las historias en plural. Hasta poco antes de la Revolución Francesa, tan sólo se conocían ciertas historias y cada una de ellas albergaba un sujeto, es decir, que a cada representación le correspondía su objeto concreto. Básicamente solo había historias de algo: la historia de Carlomagno, la de Francia, la de la Iglesia, la de los dogmas e incluso la *historia universalis* se basaban en la suma de un número determinado de historias individuales simultáneas. Naturalmente, todo esto lo conocemos y lo seguimos escribiendo a día de hoy. Sin embargo, *el concepto de historia había llegado a un nuevo estado de agregación*. La historia entendida como la forma plural de las historias individuales se condensó en un colectivo singular. Fue a partir de 1770 cuando pudo formularse por primera vez la idea antaño inconcebible: la historia en sí. En otras palabras, la historia se convierte en sujeto y objeto de sí misma. Detrás de este descubrimiento histórico-lingüístico sale a la luz nuestra experiencia específicamente moderna: el movimiento, la posibilidad de cambio, la aceleración, el futuro abierto, las tendencias revolucionarias y su insospechable unicidad, la modernidad constantemente rebasándose a sí misma – la suma de estas experiencias temporales de nuestra Edad Moderna fueron subsumidas en el colectivo singular de historia–.<sup>190</sup>

Nos hemos permitido citar este pasaje *in extenso* porque en él aparecen, condensados, todos los rasgos que definen el nuevo concepto de historia. Se ve con claridad que, a diferencia de la antigua idea de una *historia magistra vitae*, esta “historia en sí”, o “historia por excelencia”, no tiene nada que enseñarnos. No al menos bajo la forma de esos casos universalizables en los que se basaba toda la tradición de la literatura de *los espejos*. La razón de ello es simple: si la *historia magistra vitae* se basa en un tipo de experiencia temporal que se supone *cíclica*, y que da por tanto lugar a la repetitividad de la historia y a la aplicación de su aprendizaje, la *unicidad* de la “historia en sí” solamente enseña, en cambio, “que de ella no puede derivarse ninguna enseñanza”, pues “cada experiencia propia hace cambiar la situación inicial y con ella la experiencia misma.”<sup>191</sup> Se comprende que con la emergencia de este nuevo concepto, la historia deje de ser algo de lo que se debe *aprender* y pase a ser, antes bien, algo que se debe intentar *conducir*. Si se procura su conocimiento –del que, en efecto, el realismo político no debe apartarse–, ello no es, como antaño, para obtener de ella alguna enseñanza de tipo moral, sino más bien para llevarla a buen puerto, es

---

alguna matización que oponer a esta interpretación –cf. a este respecto “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración”, pp. 205-7– pero, como veremos, en líneas generales la misma puede ser perfectamente reconstruible a partir de algunas de las tesis fundamentales de *Crítica y crisis*. V. más abajo, 2.2.3.

190 Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, pp. 61-2, los subrayados son nuestros.

191 *Ibid.*, p. 68.

decir, para poder permitirle alcanzar lo que desde su nacimiento mismo se presupone ha de ser su *fin*. Ahora bien, si la Historia es una, y su *fin* –aquello en lo que desemboca, pero también aquello *para llegar a lo cual* había nacido– no lo va en zaga, parece claro que tanto ella, como toda la conceptualidad política y social propia de la modernidad, no podrán ser sino la sede de una interminable *polémica*.

#### 2.2.2.3. Los cuatro rasgos fundamentales de la conceptualidad social y política moderna. A propósito de una curiosa tesis del Koselleck de *Crítica y crisis* y la insuperabilidad de la Historia.

Cuatro son los rasgos fundamentales que definen a todo concepto social y político *específicamente moderno*, y, en efecto, considerados en su conjunto, todos ellos explican por qué el campo de la historia moderna ha podido llegar a ser definido, sin exageración, como el terreno mismo de una *guerra civil semántica*<sup>192</sup>. ¿Cuáles son dichos rasgos? Temporalización, democratización, ideologización y, por último, politización o polemización.

En primer lugar, con la *temporalización* (*Verzeitlichung*) se hace referencia al hecho de que todo concepto –de cierta magnitud, claro está– queda inserto dentro de una trama filosófico-histórica que, según vimos, es modelada por el concepto mismo de “historia” tal y como lo entiende la modernidad. Es en este sentido que la temporalización resulta por tanto irrebasable. Ello, que puede resultar obvio por relación a algunos conceptos ostensiblemente dinámicos, como es el caso de “Revolución”, afecta no obstante al común de los conceptos. Incluso a aquellos que en principio podrían parecer poco proclives a una temporalización. Así sucede, por ejemplo, con “Utopía”, un concepto cuyos orígenes espaciales (*u-topos*) se irán difuminando poco a poco, hasta llegar a asumir, en la modernidad, el significado menos topológico que cronológico de *ucronía*<sup>193</sup>; pero también del propio concepto de “Estado” –*prima facie*, un concepto más bien estático– se podrá escribir: “El Estado por antonomasia, el Estado en general como se puso de moda llamarlo durante la Revolución francesa, sobre el que reflexionaron teóricamente en profundidad los filósofos idealistas, adquirió pretensiones normativas con objetivos jurídicos y morales que solo se

---

192 “La lucha social es también una lucha por el concepto correcto, una suerte de guerra civil semántica, tanto más decisiva cuanto que un concepto «agavilla la multiplicidad de la experiencia histórica y toda una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas, estableciendo entre ellos una conexión que sólo por el concepto se da y sólo por el concepto se experimenta realmente».” (Gómez Ramos, “Introducción” de historia/Historia, pp. 15-16; el fragmento allí citado pertenece a Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, p. 120, con traducción del propio Gómez Ramos)

193 Cf. Reinhart KOSELLECK, “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal”, en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 171-87.

cumplirían en el futuro. El Estado auténtico era el que estaba por venir, el Estado del futuro.”<sup>194</sup>

Por su parte, la *democratización* (*Demokratisierung*) de los conceptos alude al hecho de que un vocabulario social y político, antes restringido al uso de ciertas elites, ahora se universaliza, situación que se volverá irreversible sobre todo a partir de la Ilustración y de los cambios políticos introducidos por la Revolución francesa, cuando proliferan los clubes y sociedades populares y la discusión política se generaliza. Esta democratización tiene una obvia incidencia en el tercero de los rasgos, pues al volverse su uso más impreciso, los conceptos *se hacen* fácilmente *ideologizables* (*ideologisierbar*), es decir, susceptibles de ser incorporados en ideologías políticas y ser utilizados con un mayor grado de abstracción. A este respecto, un caso sin duda paradigmático es, por ejemplo, el del término *libertad*, ya que, en efecto, como señala Gómez Ramos, “lo que en el Antiguo Régimen era más bien particular y referido a contextos sociales concretos, como las libertades de los habitantes de las ciudades (*Bürger*), [de pronto] se convierte en un singular colectivo y abstracto para su uso en la interpretación de situaciones políticas: la Libertad.”<sup>195</sup>

Llegamos así al cuarto y último de los rasgos, el de la *politización* (*Politisierung*) de los conceptos, que Koselleck toma probablemente de Schmitt, y de la tesis de este último acerca del carácter intrínsecamente *polémico* del concepto de lo político<sup>196</sup>. Esa politización implica la posibilidad de generar pares conceptuales contrapuestos a partir de los cuales identificarse a uno mismo y al adversario, pero, más importante aún, también supone la posibilidad de disputarle al adversario la legítima disponibilidad de un concepto necesariamente *común*. Revolucionarios y reaccionarios, reformistas y conservadores, la izquierda y la derecha. En cualquiera de estos u otros casos imaginables, los polos opuestos se debaten un título de legitimidad sobre nociones comunes como podrían ser qué sea un orden *justo* o quién representa mejor el *interés general* o, sin más, el concepto mismo de *Estado*.

Este es, en efecto, el problema fundamental que se plantea con *una conceptualidad socio-política como la moderna, hecha de singulares colectivos*. En la medida en que absorben y monopolizan el conjunto de significados asociados previamente al término en cuestión, los singulares colectivos no sólo devienen “conceptos históricos *fundamentales*” –es decir, *imposibles de sustituir*–, sino que, precisamente por ello, por su carácter imprescindible, se vuelven el *objeto de una controversia* cada vez más inflamable.

Koselleck ha desplegado esta tesis sobre la relación entre el carácter *fundamental* y *polémico* de los singulares colectivos en una multitud de escritos metodológicos, y lo ha hecho por relación a

---

194 Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, art. cit., p. 37.

195 “Introducción” a *historia/Historia*, ob. cit., pp. 17-8.

196 Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. cit., caps. 2-3.



una buena variedad de dichos conceptos<sup>197</sup>. Sin embargo, su fundamento ontológico-político último lo encontramos muy probablemente en el más temprano de sus escritos, y más exactamente, en aquellos pasajes de *Crítica y crisis* en los que el historiador de los conceptos se refiere a la emergencia del concepto rousseauiano de *volonté générale*<sup>198</sup>.

Encarnación política perfecta de ese virtuosismo intransigente de la moral burguesa, según Koselleck bastará que la *volonté générale* haga su entrada en la escena histórica de la segunda mitad del XVIII para que la crisis incubada durante poco más de un siglo acabe al fin por precipitarse. ¿Y por qué razón? ¿Simplemente porque desplaza el dualismo moral al plano de las instituciones políticas, haciendo que la virtud secreta y pacientemente desarrollada en el *foro interno* imponga ahora su ley a ese *foro externo* burda y ofensivamente instrumental? Esa podría ser sin duda una primera lectura del problema<sup>199</sup>, pero lo verdaderamente pregnante de la tesis de Koselleck no descansa exactamente allí.

El problema con la *volonté générale* no es tanto que instale toda la intransigencia de la moral burguesa en el plano de las instituciones políticas como que, al hacerlo, *desate, en efecto, un proceso que en adelante se mostrará imposible de ser detenido*. Lejos de poder llevar al plano fáctico de la historia un orden social reconciliado, un Estado perfecto en el que la sociedad por fin se hace con el control soberano de su destino, para Koselleck, la voluntad general abrirá la caja de Pandora de la “revolución permanente”. Y ello, por una razón muy simple. Como entidad metafísica que es, la *volonté générale* es sencillamente *irrealizable*. Los efectos de este error de cálculos son catastróficos y en cierto sentido pre-anuncian, para Koselleck, la dimensión polémica de la modernidad toda:

[La paradoja de Rousseau es que] pone en marcha una voluntad que, de momento, no posee un ejecutor. Incapaz de delegar su poder, o de hacerse representar, la voluntad en cuanto poder soberano desaparece en las brumas de lo invisible. La identidad de Estado y sociedad, de instancia decisoria soberana y de comunidad de los ciudadanos está condenada así, desde un principio, a ser siempre un misterio. El verdadero soberano es la

---

197 Valga como ejemplo el siguiente pasaje sobre el modo en que el concepto estamental de “estado(s)” acabará dando lugar al moderno concepto de “Estado”: “*Status*, hasta entonces un concepto que se refería a una sociedad plural, se convirtió en un concepto fundamental y como *Staat* reclamó un derecho absoluto sobre cierto número de significados. [...] El Estado unificado excluyó desde entonces todos los otros significados antes habituales de *Staat* [...]. Sin embargo, nada más convertirse *Staat* en un concepto fundamental, con una pretensión de exclusividad antipluralista, también pasó a ser cuestionado. Nos encontramos así con un criterio general que caracteriza a un concepto histórico fundamental. *Staat*, como singular colectivo dotado de una gran complejidad, comparte esta característica con algunas docenas de conceptos fundamentales similares que se formaron en torno a 1800. *Staat* se convirtió en un concepto insustituible, sin él la realidad social y política ya no podía ser aprehendida ni interpretada. Precisamente por esa razón fue cada vez más controvertido, ya que todos los partidos procedentes de los antiguos estamentos querían construir su propio Estado, llevar a cabo sus propios programas.” (Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, art. cit., p. 35)

198 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., pp. 139 y ss.

199 Y, en efecto, Koselleck cita allí un instructivo pasaje del Libro IV del *Émile*, en el que Rousseau advierte: “Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n’entendront jamais rien à aucune des deux.” (cito por Koselleck, *Crítica y crisis*, p. 141)

voluntad pura en cuanto tal, que constituye, ella misma, *el objetivo* de su propio cumplimiento. Con ello queda anticipada la metafísica de la revolución permanente. [...] La soberanía, en el concepto de Rousseau, se revela con ello como una dictadura permanente. Posee idéntico origen que la revolución permanente en al que se ha transformado su Estado. *Las funciones de la dictadura son realizadas y cumplidas por aquel que logra ejecutar prácticamente la voluntad general.* Esta voluntad general, supuesto y condición previa, en cuanto nuevo principio político, transforma de modo radical al detentador del mismo, esto es, a la sociedad. La sociedad se ve estatalizada hasta convertirse en una colectividad.<sup>200</sup>

Según Koselleck, la *volonté générale* no es pues jamás una auténtica voluntad *general*, sino, más bien, una voluntad *particular* cualquiera, encargada de *producir una sociedad que esté a la altura de sí misma*. Ahora bien, “esta totalidad racional presenta una grieta, a través de la cual se anuncia la pura realidad fáctica.” Para Koselleck esa “grieta” no es otra que el propio *individuo natural*, incapaz de absorber sin resto al *ciudadano*, o, como prefiere decir él mismo, incapaz de sentir “cómo se funde su yo íntimo y personal con la voluntad general.”<sup>201</sup> Corregir esa facticidad, esa realidad rebelde que se niega a plegarse a la totalidad racional, es, como dice Koselleck, “la tarea de la dictadura”<sup>202</sup>. Y para ello desplegará sus dos “armas” fundamentales: la pedagogía y la coacción; la seducción y la violencia. O, como prefiere llamarlas Koselleck: la “ideología” y el “terror”<sup>203</sup>.

Ahora bien, ¿por qué esta dictadura no triunfa? ¿Por qué es incapaz de llevar a término su revolución y se vuelve por ello “permanente”? ¿Por qué no consigue imponerse de un modo definitivo, de suerte tal que, andando el tiempo, sólo quedase de ella el elemento ideológico o consensual? La respuesta que tiene el Koselleck de *Crítica y crisis* al respecto no es sino la premisa misma de la que partía. El carácter “metafísico”, y por tanto *irrealizable*, de una comunidad finalmente homogénea. ¿Es esta una tesis que descree del potencial universalizable de la condición burguesa? ¿O se trata más bien de una apuesta antropológica de fondo, en la línea de uno de sus maestros de la época? Koselleck no lo precisa, pero apostaríamos por esto último<sup>204</sup>. Quizá por ello, al Koselleck de *Crítica y crisis* la metafísica de la revolución permanente en la que consistiría la modernidad también se le aparece, sin más, como una *metafísica de la guerra civil permanente*<sup>205</sup>.

---

200 *Ibid.*, pp. 143-4, subrayados míos.

201 *Ibid.*, p. 144.

202 *Íd.*

203 *Ibid.*, p. 146.

204 Para el Carl Schmitt de *El concepto de lo político*, lo político es, en efecto, una dimensión existencial imposible de erradicar. Por ello el “Estado mundial” con el que soñaron los Ilustrados se le presenta como una fabulación catastrófica que, en último caso, “no podrá tampoco escapar a la consecuencia interna de lo político.” (p. 106) Como es sabido, el fundamento último de esta posición es una determinada antropología que según Schmitt la mejor teoría política comparte con la teología, y que hace de la naturaleza humana una naturaleza irremediabilmente *caída*, y necesitada de redención (a este respecto, cf. cap. 7).

205 Téngase presente que Koselleck publica *Crítica y crisis* en el año 1959 con la Guerra Fría y el terror de una posible conflagración nuclear como telón de fondo de la época. Basta con echar un breve vistazo a la “Introducción” de dicha obra (pp. 23-30) para reconocer el peso que esta circunstancia ejerce en la interpretación koselleckiana de la

### 2.2.3. El problema de la *Trennung*. La irrupción de lo específicamente moderno.

Hasta el momento no hemos hecho más que perfilar el moderno concepto de historia, y para hacerlo, lo hemos presentado en algunos de sus rasgos fundamentales. En primer lugar, hemos visto que, desde su irrupción, la “historia en sí” impide desagregar dos planos del ser histórico que hasta entonces discurrían de un modo separado. Se trata, en efecto, de la diferencia antaño evidente entre *Geschichte* e *Historie*, o, como dice Koselleck, “de la oposición obvia entre *res gestae*, los *pragmata*, las acciones y los sucesos, por un lado, y de los relatos sobre ellos, de las narraciones históricas y de las historias, por el otro.”<sup>206</sup> En segundo lugar, hemos visto, a su vez, que una vez conformado el *singular colectivo* de la Historia, ésta ya no podrá entenderse como una arbitraria colección de particularidades. Por el contrario, en adelante será la categoría de *totalidad* la que se imponga en la interpretación de la historia, y a cada momento, esta no será sino el resultado provisional, pero siempre global de su propio trabajo. Por último, hemos visto asimismo que este nuevo concepto, que esta nueva forma de entender la historia –no ya como un pasado que se repite circularmente, sino como un *proyecto único y unidireccional* que, partiendo de ciertas circunstancias, debe conducirse a sí misma a su fin último–, no emerge a la conciencia europea sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII o, para ser más exactos y evocar aquí un giro que ha aparecido al menos en un par de ocasiones, hasta los alrededores de 1770. Según vimos con *Crítica y crisis*, es entonces cuando la *vertu s’aigrit et s’indigne jusqu’à l’atrocité*<sup>207</sup>, o, por decirlo con Koselleck, cuando la moral burguesa se hace filosofía de la historia y pone en marcha un proceso que este no dudará en calificar en los términos de una “revolución permanente”.

La revolución se vuelve así “el sujeto de la historia”<sup>208</sup>, y en medio de esa paulatina conformación de la *volonté générale* que había sido “girada en descubierto contra el futuro”<sup>209</sup>, se

---

modernidad y de su correspondiente filosofía de la historia. En “¿Para qué sirve la Historia?”, el texto de finales de 1970 sobre el que venimos trabajando más extensamente, esta posición ha cambiado sustancialmente, y, con la *Détente* como nueva doctrina que domina las relaciones internacionales entre las dos grandes potencias globales, Koselleck no sólo no considera insuperable la doble metafísica de la revolución/guerra civil permanente, sino que directamente aboga por una superación del concepto “metahistórico” de Historia al que esta estructuras metafísico-políticas habían dado lugar. Volveremos sobre esta cuestión más adelante (2.3.3.), al reflexionar sobre la eventual superabilidad o insuperabilidad de dicho concepto.

206 Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, art. cit., p. 41.

207 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., p. 149. La cita la toma Koselleck del abate RAYNAL, *Histoire philosophique et politique* (1780), IV, p. 538

208 “En el siglo XVIII el concepto [de revolución] se amplió en un sentido que es propio de la filosofía de la historia. Hacía referencia al cambio por antonomasia, a un cambio que englobaba todos los ámbitos vitales y que debía llevar de forma progresiva hacia un futuro mejor. La suma de las revoluciones se aglutinó finalmente en el singular colectivo de la revolución por antonomasia, que *se convirtió en el sujeto de la historia*.” (Koselleck, “Revolución como concepto y como metáfora”, art. cit., p. 164, subrayado mío)

209 “Con ello se eleva a la categoría de principio político el método de la crítica progresista: considerar lo postulado racionalmente como la verdadera realidad, ante la cual desaparece el presente. Ininterrumpidamente, *se giran contra el futuro letras en descubierto*. En persecución de la ficción de una realidad planificada racionalmente, la revolución se lanzará hacia adelante en la misma medida en que dará origen una y otra vez a la dictadura, para rescatar las letras

iniciará una encarnizada lucha por esos títulos comunes que consolidan la legitimidad con la que uno de los sectores de la sociedad inviste el lugar vacío de lo general y se vuelve de este modo – podemos decirlo ya sin ambages– *hegemónico*. A ese tiempo, tiempo que se despliega entre 1750 y 1850 y que define, como hemos visto, la esencial *retoridad*<sup>210</sup> de nuestro vocabulario sociopolítico, Koselleck le llamará la *Sattelzeit*.

#### 2.2.3.1. De la *Sattelzeit* de Koselleck al contractualismo iusnaturalista de Duso.

Desplegada en la “Introducción” del monumental *Geschichtliche Grundbegriffe* [GG], la hipótesis de la *Sattelzeit* no solo aporta una declaración programática acerca de cómo ha de ser concebida y practicada la *Begriffsgeschichte*, sino que, para hacerlo, necesita en efecto delimitar con suma precisión el momento del tránsito o la ruptura entre un mundo y otro: “Desde mediados del siglo XVIII ha tenido lugar un profundo cambio semántico en los *topoi* clásicos, de tal modo que palabras muy antiguas adquirían nuevos significados que dejan de precisar una traducción conforme se acercan a nuestro presente.”<sup>211</sup>

En la hipótesis de la *Sattelzeit* parecíamos encontrar pues la solución koselleckiana al problema de la *Trennung* (ruptura), es decir, el punto en el que la conceptualidad sociopolítica occidental por fin asumiría su inflexión *específica y característicamente moderna*. Pero será el italiano Giuseppe Duso quien haga notar que, no siendo la *Sattelzeit* más que la *expresión* tardía de un proceso incoado mucho antes, no puede ser ella el criterio último a la hora de determinar la frontera historiográfica entre la *Neuzeit* y aquel mundo premoderno de tiempos circulares y trascendencias:

Si ahora nos preguntamos por cuando se inició el nuevo modo de entender el hombre y la política que viene reconocido como moderno por Brunner y Koselleck, se puede quizá avanzar –como ya lo he hecho en otra ocasión, aunque brevemente– una oferta de integración de las propuestas de estos dos autores, ligada a un modo específico de practicar la historia conceptual y los resultados a los que ha llevado. Koselleck tiene razón al proponer la *Sattelzeit* para la época moderna en la segunda mitad del XVIII (periodo que hemos visto también

---

de cambio giradas en descubierto.” (Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., p. 146, subrayado mío)

210 “Así pues, ¿qué es lo que ilustra la retahíla de testimonios que hemos presentado? La historia entendida como un colectivo singular y una categoría de la conciencia resulta ser *sumamente flexible y acomodaticia*. Se convierte en un receptáculo para todas las posibles ideologías que quieran acogerse (*sic*) a la historia, ya que ella misma no es puesta críticamente en tela de juicio. La historia se vuelve una fórmula vacía, un concepto ciego. Consciente o inconscientemente, la palabra se convierte por ello en manipulable.” (Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, art. cit., p. 64, subrayado mío)

211 Koselleck, “Introducción” a los GG, vol. 1, p. xiv. Cito por Antonio Gómez Ramos, “Introducción” a *historia/Historia*, ob. cit., pp. 14-5.

indicado por Brunner), si se refiere a los conceptos en relación con su difusión en la vida social, cultural y política. No obstante, si concentramos la atención sobre la génesis de estos conceptos, teniendo en cuenta la relativa autonomía propia de la historia conceptual, junto con el hecho de que se puede dar un desfase entre el nacimiento de los conceptos y la inmediata realidad histórica, hay que concluir que la *Trennung* en relación con un modo milenario de entender el mundo, el hombre y la política, nace antes de la segunda mitad del siglo XVIII. Todos los conceptos que se difunden al final de este siglo, y llegan a ser comunes en él, están ya elaborados y determinados en la *nueva ciencia política* que tenemos con Hobbes a partir de la mitad del XVII. En este contexto, el ámbito temático de la antigua política (el buen vivir, el buen gobierno, la virtud necesaria para ello), una vez perdido el mundo objetivo que sirve de orientación, viene sustituido por la problemática del orden –de un orden que hay que constituir, porque no existe en la realidad– y de la nueva ciencia que puede rigurosamente llevar a ello: el derecho natural. La enseñanza de la política, a menudo sobre la base de la doctrina aristotélica, continuará en el periodo sucesivo, también en la universidad, pero el nuevo modo de entender el problema de la convivencia entre los hombres, *una convivencia que es posible sólo mediante un poder creado y querido por todos*, es asunto de la nueva ciencia del derecho natural.<sup>212</sup>

Nos hemos permitido citar al completo este pasaje porque, en él, todo está expuesto con tal claridad que apenas requiere glosa alguna. Como se ve, según Duso, a la *Sattelzeit* cabe imputársele la *difusión*, mas no la *génesis* de la conceptualidad sociopolítica moderna. Para llegar a esta génesis hay que remontarse en cambio un siglo más atrás, a la filosofía política de Thomas Hobbes, y a una interpretación de ésta que, si por la vía “schmittiana” de Reinhart Koselleck, conserva cierta dimensión teológico-política, por la vía de un colega suyo como Alessandro Biral<sup>213</sup>, no dejará de tener importes y estructurales conexiones con el ecosistema científico-cultural de la época dominado por la nueva cosmovisión mecanicista<sup>214</sup>.

Esto es lo que haremos básicamente a partir del tercer apartado del presente capítulo. Pero, aun así, no querríamos abandonar el terreno que se ha abierto con la problemática de la *Trennung* sin abordar antes dos importantes cuestiones. En primer lugar: ¿qué clase de relación estructural –y no meramente diacrónica– es la que puede observarse entre una hipótesis como la de la *Sattelzeit*, correspondiente a una hermenéutica de la modernidad dominada fundamentalmente por premisas teológico-políticas, y una hipótesis como la de la Duso, proclive a subrayar los orígenes mecanicistas de la racionalidad política moderna? Y en segundo lugar: si se pusiera al descubierto

212 Giuseppe DUSO, “Historia conceptual como filosofía política”, *Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*, N°1, Año 1, Octubre 1998, pp. 56-7.

213 Cf. Alessandro BIRAL, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, en Giuseppe DUSO (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Ed. Leserwelt, 1998, pp. 51-107.

214 Para la influencia del mecanicismo en la racionalidad última de la filosofía política hobbesiana, cf. Biral, art. cit., especialmente pp. 99 y ss. Las fuentes fundamentales a las que acude Biral para la reconstrucción de la atmósfera mecanicista de la época son dos clásicos de Robert LENOBLE como *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971, y *Les origines de la pensée scientifique moderne*, en *Histoire de la science*, Gallimard Editions, Paris, 1957; y el también importante libro de Robert MANDROU, *Des humanistes aux hommes de science: XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1973. En una línea convergente, cf. asimismo Lucien FEBVRE, “Los orígenes del espíritu moderno: libertinaje, naturalismo y mecanicismo”, en *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 197-214.

que las cargas escatológica y soteriológica que la modernidad habría tomado –aunque secularizándolas, claro está– de una determinada teología de la historia pueden ser perfectamente “deducidas” de un modo *inmanente* desde las propias premisas de la *nueva ciencia política*, ¿quedaría con ello demostrada la posibilidad de elaborar un concepto no “metahistórico” de la moderna filosofía de la historia? A resolver estas cuestiones están dedicados los dos siguientes apartados.

#### 2.2.3.2. ¿Dos hipótesis alternativas? ¿O complementarias? Las cargas escatológica y soteriológica de la modernidad.

En realidad, según vimos, Duso mismo entendió su propuesta como “complementaria” a la de Koselleck. Pero, en su caso, esa complementariedad estaba asegurada por una relación meramente diacrónica que hacía de la *Sattelzeit* un momento cronológicamente ulterior al del Contrato, un momento en el cual los conceptos allí forjados se derramaban por fin sobre el conjunto de “la vida social, cultural y política”. A la *Sattelzeit* correspondía la *difusión* de estos conceptos, y al Contrato su *génesis*. Así habían quedado repartidos los papeles en Duso, y el problema que nos encontramos ahora es el de cómo articular ambas hipótesis, ya que Duso, a decir verdad, jamás desarrolla una *hipótesis genealógica* capaz de explicar el *tránsito* mismo de uno al otro momento.

Tenemos, pues, como compartimentos estancos, de un lado, una matriz conceptual como la del contractualismo iusnaturalista, de la que provendría según Duso la mayor parte de nuestro vocabulario político “democrático”, y del otro, el momento de la *Sattelzeit*, en el que dicho vocabulario se ve sometido a una serie de procedimientos globales que le imprimen al conjunto de los conceptos que emplea la política posrevolucionaria cuatro rasgos suyos muy específicos como son: su temporalización intrínseca, su masificación, su ideologización y, por último, su carácter veladamente polémico –cuando no, abiertamente beligerante–<sup>215</sup>.

---

215 Este potencial de intensificación del carácter polémico del vocabulario político corresponde, por supuesto, a esa esencial continuidad entre *guerra* y *política* que el pensamiento político moderno reconoce al menos desde Clausewitz. Respecto a la facilidad con la que puede producirse el *deslizamiento* de una a otra, ni bien los adversarios políticos comienzan a descuidar la medida de sus palabras, el pensador francés Jean-Claude Milner ha hecho interesantes observaciones: “Nada está definitivamente conseguido para el ser hablante. ¿Quién puede negar el lugar que tienen, en la vida política efectiva, lo que podríamos llamar, en sentido estricto, las palabras mortificantes: la calumnia, el rumor, la burla? Son sucedáneos del matar. Como sucedáneos, las palabras mortificantes presentan una doble faz. Atestiguan, por una parte, que ya no se trata de matar, pero, por otra parte, si pueden sustituir el matar es porque son parientes. [...] Pero, ¿cómo garantizar que la crueldad de las palabras no remonte, un día, hasta su fuente? Las palabras mortificantes pueden, a veces, preparar el matar en vez de sustituirlo. La política es, pues, frágil; siempre está a punto de convertirse en su contrario, so pena de negarse a sí misma, al reubicar el matar en el puesto de mando.” (Jean-Claude Milner, *Por una política de los seres hablantes*, ob. cit., p.

Al menos parte de esa *hipótesis genealógica* que necesitamos aparece en cierto sentido en Koselleck, ya que, según vimos, *Crítica y crisis* ofrecía no pocos elementos ontológico-políticos a partir de los cuales poder pensar aquellas transformaciones a las que se vería sometido el vocabulario político moderno y, sobre todo, la carga escatológica, e incluso soteriológica<sup>216</sup>, con la que este sería investido como resultado de esa gran operación teológico-política de secularización<sup>217</sup> que se verifica en la primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, el problema es ver hasta qué punto puede la filosofía del Contrato albergar esa misma carga soteriológica, ya que, como sabemos, en Koselleck, todo ese largo proceso de incubación de las energías filosófico-históricas que se desatarán a partir de la segunda mitad del siglo XVIII se explica por relación a su necesaria exclusión del ámbito del Estado, y como respuesta precisamente al diseño de una soberanía absoluta de orden amoral o netamente instrumental<sup>218</sup>.

Como se ve, la vía koselleckiana de *Crítica y crisis* nos deja rápidamente sin soluciones. Pero, ¿y si ello fuera el resultado de un error de cálculo en las premisas mismas con las que está construida su hipótesis? ¿Y si la soberanía hobbesiana no fuese tan amoral o tan instrumental como le ha hecho creer Carl Schmitt a las generaciones subsiguientes? ¿Y si la irrupción de la Revolución también pudiera explicarse no ya como el producto de una *resistencia* contra el poder discrecional del Estado absoluto, sino más bien como una *exigencia lógica* suya, es decir, como el resultado de una necesidad planteada precisamente por la emergencia de esa nueva forma de “voluntad política [*inmediatamente*] pública”<sup>219</sup> que surge como corolario de la fundamentación contractualista del Estado? En buena medida retóricos, estos interrogantes modifican sustancialmente el panorama pues, en efecto, nos hacen prever que la propia filosofía del Contrato está en condiciones de alojar ese característico potencial que luego movilizará el concepto de Revolución a partir de la segunda

---

28)

216 Esta carga irá a parar al moderno concepto de “Revolución”, que, a diferencia de la clásica *revolutio*, rompe el tiempo circular y, en su autoconcepción, ahora sí se encamina hacia la realización del fin de la historia: “Un fondo religioso impregna todas las expectativas revolucionarias. En palabras de Friedrich Schlegel: «El deseo revolucionario de hacer realidad el reino de Dios es el punto elástico de la creación progresiva y el comienzo de la historia moderna». Y Novalis se lo corroboró personalmente: «Entiendes los secretos de la época. La revolución ha tenido en ti el efecto que debía tener, mejor dicho, eres un miembro invisible de la sagrada revolución, que es un mesías en plural aparecido en la tierra». La expectativa de salvación, como quiera que se transmitiese, que hasta entonces había sido religiosa, impregnó el concepto moderno de revolución en todos los casos en que este se orientó hacia un objetivo que prometía la felicidad terrenal y la ausencia de poder. Esto es válido tanto para el concepto liberal como para el democrático, el socialista y el comunista de revolución, con independencias de las distintas formas de articulación de sus fases.” (Koselleck, “Revolución como concepto y como metáfora”, art. cit., p. 164)

217 El significado último del proceso de secularización iniciado entonces no está exento de polémica. A este respecto, cf. Jean-Claude MONOD, *La querelle de sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.

218 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., caps. 1 y 2. En efecto, para Koselleck la moral burguesa emerge en el vacío que necesariamente genera el Estado pos-religioso que surge tras Westfalia con fines pacificadores. Es allí, en ese espacio que libera el *modus vivendi* de la tolerancia religiosa, donde hará pie la *crítica* como principio racional de una nueva moralidad material, en este caso burguesa.

219 La expresión “voluntad política pública” como giro que describe el nuevo tipo de voluntad política que emerge con Hobbes corresponde a Yves-Charles Zarka, y es sorprendentemente convergente con la expresión “voluntad única racional” empleada por Duso a los mismos efectos. Volveremos sobre estas cuestiones más abajo (2.3.2).

mitad del siglo XVIII.

A ello apuntará de hecho nuestra hipótesis del apartado 2.4, que, en rigor, pretende articular una *dialéctica entre contrato y revolución*. Pero si Koselleck nos ha sido fundamental para llegar a la intuición de dicha dialéctica, preciso es que hagamos aquí un último esfuerzo por mostrar de qué modo la nueva hipótesis conserva parte de la hermenéutica de la modernidad desplegada en *Crítica y crisis*. Sin duda, la intuición fundamental de dicha obra consistía en mostrar hasta qué punto *la neutralización política de la moral* no podía volverse definitiva. Sin duda necesaria una vez que la propia moral cristiana de la época se había politizado al punto de alcanzar la forma máximamente intensa de la guerra civil, por su propia estructura esta separación instrumental entre moral y política no podía ser más que provisional. La Revolución era, en Koselleck, el testimonio de ello, la prueba de una moral que busca hacerse nuevamente con el mando político de suerte tal que la vida civil y política, privada y pública, no estén reñidas entre sí; de suerte, en definitiva, que la autonomía ética del sujeto burgués no se vea luego desmentida o amenazada por los caprichos de un poder político discrecional.

Toda la carga soteriológica de la modernidad no necesita más que esta premisa para ser comprendida. Pero el problema con Koselleck es haber creído que el progresivo tejido de esa nueva moral –moral que emergida de los nuevos hábitos *críticos* de la hermenéutica bíblica ya no podría ser sino racional y posreligiosa<sup>220</sup>– se había hecho *en contra* de los *principios filosófico-políticos* que explicaban el surgimiento de esta nueva forma estatal que es el Estado absoluto, y no, en cambio, como un *corolario* de su constitución misma. Para ello había habido que leer a Hobbes como un autor protototalitario –exigencia que, como es sabido, ya se había visto sobradamente satisfecha por la intermediación teórica de Carl Schmitt–, y había habido que anticipar al menos en un siglo las verdaderas interferencias entre la interpretación protestante de la *potentia dei absoluta* y la moderna teoría política<sup>221</sup>. Pero, ¿tuvo este primer absolutismo –y, muy especialmente, su

---

220 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., cap. 2.V.

221 Esta es la lectura schmittiana de la modernidad, lectura que puede transitar sin mayores sobresaltos de Bodin y Hobbes a Hitler o Mussolini (es decir, del soberano absoluto al dictador fascista), pero solo al precio de no reconocer que es Sieyès quien arroja con su teoría del poder constituyente la forma acabada del tipo jurídico-político decisionista, y no Hobbes o Bodin, en los cuales en cambio se conservan formas de *exterioridad* con las que limitar o medir el poder del soberano. Cf. a este respecto, Yves-Charles ZARKA, *Filosofía y política en la época moderna*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, caps. V y VI. Para la evolución de la idea de la *potentia dei absoluta*, cf. Rivera, *El dios de los tiranos*, ob. cit., cap. V, “«Potentia dei absoluta» o el dios de los tiranos”. En efecto, tanto en Bodin como en Hobbes, lo *absoluto* tiene que ver menos con lo discrecional o la falta de criterio, que con el hecho de que la comunidad política necesita coronarse en una instancia última de decisión que concentra la fuerza y que no necesita someter sus resoluciones a negociación de ningún tipo. Si lo absoluto se ve así allanado en el terreno de lo intersubjetivo, no por ello carece de otra clase de límites, que son más bien lógicos o internos, y hacen a las necesidades materiales del buen gobierno o de la conservación del reino. En el caso del primero, esos “límites constitucionales que Bodin impone a la soberanía absoluta” –enumerados todos ellos en *Los seis libros de la República*, I,VII– “tiene igualmente el sentido de reglar el poder según cierto uso, sin disminuirlo.” (Zarka, p. 107) En el caso de Hobbes, el límite sería más bien intrínseco a la racionalidad misma del contrato. De ahí que “aunque los que ostentan el poder supremo no pueden estar sujeto a las leyes propiamente dichas [...] –pues sería



temprano pensamiento de la *decisión* política— esa proximidad con la discrecionalidad a la que nos acostumbrarían las democracias de la primera mitad del siglo XX, y que el tipo ideal *decisionista*, desplegado por el Carl Schmitt más plebiscitario, supone de un modo abstracto para toda la modernidad<sup>222</sup>? Es cierto que, como dice famosamente el capítulo 26 del *Leviatán*, “*auctoritas, non veritas facit legem*”, pero el lugar que en dicha obra ocupa la teoría del contrato por relación a la fundamentación genética del Estado hace evidente que esta autoridad no es pura *fuerza*, y que el orden que se propone el nuevo Estado hobbesiano no es un orden cualquiera. Esta interpretación del *Leviatán* es sin duda un efecto de lo que los totalitarismos del siglo XX han podido hacer con la hermenéutica hobbesiana, y tendremos que volver sobre ella porque es precisamente esta interpretación la que ofrece la matriz en la que aún hoy se legitiman los nuevos totalitarismos (ya no *autoritarios*, sino de cuño *liberal*), pero lo cierto es que lo que se abre con Hobbes no es tanto el problema de una moral posreligiosa que se habría visto relegada de las instituciones y desplazada al terreno privado de la conciencia, como el de una soberanía política que, *debiendo ser* pública, puede verse no obstante *corrompida* por los intereses privados de la persona natural en la que se encarna. Como veremos en el cuarto y último apartado del presente capítulo, el problema de la Revolución puede ser así reinterpretado como un problema que descansa en las exigencias performativas del Contrato, y que, como tal, concierne a la *perfictibilidad del proceso de autorización* en el que consistiría la representación política moderna de Hobbes en adelante. En tal caso, la Revolución no sería sino un proceso que se incoa en el momento mismo en que se asume (i) que los hombres son *libres e iguales entre sí*; y (ii) que, en consecuencia, *debe construirse una representación política a la altura de la exigencia normativa que imponen dichas premisas*.

#### 2.2.3.3. ¿Hacia una filosofía de la historia no “metahistórica”? Nuevas reflexiones sobre el sentido de la superabilidad e insuperabilidad de la Historia.

Como vimos más arriba (2.2.3), para el Koselleck de *Crítica y crisis*, la idea misma de una

---

contradictorio ser jefe y súbdito a un mismo tiempo—, tienen, sin embargo, el *deber* de obedecer, en todas las cosas y en la medida de lo posible, los dictados de la recta razón, la cual no es sino la ley natural, moral y divina.” (*De cive*, 13.2) Que esta “ley natural, moral y divina” no es un mero *artilugio* detrás del cual esconder una discrecionalidad decisionista, lo comprobamos al leer que “va contra el deber de quienes gobiernan y tienen la autoridad de hacer leyes promulgar más leyes de las que sean necesarias para el bien del magistrado y de sus súbditos. Pues como, por lo común, los hombres son propensos a deliberar lo que tienen o no tienen que hacer guiándose por su razón natural más que por su conocimiento de las leyes, allí donde haya más leyes de las que pueden ser fácilmente recordadas y por las que se prohíban cosas que la razón no prohíbe de suyo, los súbditos caerán por fuerza, sin mala intención alguna por su parte, en el entramado de leyes, siendo entonces éstas como cepos tendidos para entrapar su inocua libertad, la cual debe serles garantizada a dichos súbditos por los supremos gobernantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza.” (*De cive*, 13.15)

222 Cf. Carl SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 26-31.

“Historia por excelencia” parecía ciertamente insuperable. Una vez abierta, desataba una *metafísica de la guerra civil permanente* de la que entonces, con la Guerra Fría como telón de fondo, al historiador alemán le parecía imposible escapar. Para finales del año 1970, momento en el que redacta esa carta dirigida a Werner Conze que luego sería publicada con el título de “¿Para qué todavía la Historia?”, su posición al respecto ha cambiado sensiblemente. Ahora, dicha superación ya no solo le parece posible, sino que, a decir verdad, aboga abiertamente por ella, como si en el concepto “metahistórico” de Historia ya no hubiese nada de *realidad* que lo sostuviera, como si, en definitiva, los planos del acontecimiento y de la narración, de la *Geschichte* y la *Historie*, pudieran por fin volver a desenredarse:

Estas reflexiones nos llevan a una nueva conclusión. En la medida en que hemos reconstruido de forma elemental la historia de la palabra, en la medida en que hemos inquirido acerca del uso histórico del vocablo “historia misma”, hemos hecho algo que nos reconduce a la pregunta inicial. Podría darse el caso de que sin querer le hayamos dado la razón a la Historia entendida como ciencia, sometiendo a nuestro juicio crítico al concepto de historia y su uso. En otras palabras, cuanto más se cuestione a la “historia por excelencia”, más será legitimada la Historia [como ciencia]. De este modo hemos encontrado una segunda respuesta a nuestra pregunta para qué sirve todavía la Historia.<sup>223</sup>

La tendencial convergencia de este Koselleck con las posteriores posiciones de defensa del fin de la historia a la Fukuyama son más que evidentes<sup>224</sup>. Pero lo grave no es ello, sino que en “¿Para qué todavía la Historia?” Koselleck parece al borde de la contradicción consigo mismo. Toda la filosofía de la historia que durante casi dos siglos había traccionado el acontecer histórico mismo, ahora aparece casi como un torpe malentendido. De pronto ya no hay nada en la *materialidad* moderna misma que obligue a los conceptos modernos a comportarse como *generadores de experiencias* (*Erfahrungsstiftungsbegriffe*), o incluso como puros *conceptos de expectativas* (*Erwartungsbegriffe*). Por el contrario, todo parece ser es un problema de los propios conceptos, y de un cierto idealismo suyo que les impide permanecer como meros *conceptos de registro de experiencia* (*Erfahrungsregistraturbegriffe*)<sup>225</sup>. Partiendo de estas premisas, la solución es por cierto previsible: bastará con hacer desaparecer ese concepto *metafísico* de Historia, esa autocomprensión “metahistórica” de sí misma, para que el acontecer normal de la *Geschichte* pueda regresar, por fin, a su premoderno y autárquico curso natural.

---

223 Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, art. cit., pp. 64-5.

224 Es interesante ver cómo la tesis del “fin de la historia” nace prácticamente a la par que el propio concepto moderno de Historia (a este respecto, cf. Perry Anderson, *Los fines de la historia*, ob. cit.), todo lo cual no hace sino evidenciar hasta qué punto, desde su nacimiento mismo, la Historia se muestra afanosa de *poder dar sus compromisos por cumplidos* y cancelarse de este modo a sí misma.

225 Para esta distinción entre *Erfahrungsregistraturbegriffe*, *Erfahrungsstiftungsbegriffe* y *Erwartungsbegriffe*, cf. Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, art. cit., pp. 36-8. Como conclusión, “puede establecerse una regla para los conceptos de movimiento de la modernidad: cuanto menores son las experiencias contenidas, mayores son las expectativas.” (p. 38)

La “teoría de los tiempos históricos” que Koselleck esboza en los pasajes finales del escrito<sup>226</sup> pareciera abonar en efecto a estas conclusiones, ya que, de hecho, su desarrollo se exige por relación a la necesidad de “franquear” la “diferencia de época” entre la “historia en sí” y las “historias de viejo estilo”, y generar así un “campo de investigación histórica” por fin *unificado*. Ahora bien, esta teoría puede depararnos en realidad más de una sorpresa. Sobre todo si atendemos al hecho de que, en cualquier caso, la posible homologación de uno y otro tipo de historia exige el reconocimiento de sus diferencias *sustanciales* como *unidades discretas*. En efecto, Si la nueva ciencia histórica puede propiciar una superación del corte entre uno y otro tipo de historiografía, y posibilitar de este modo un campo objetual propio de carácter cronológicamente ininterrumpido, ello es, en cualquier caso, porque “es capaz de clasificar todo el campo de investigación histórico *de manera inherente a su contenido*”<sup>227</sup>.

Un planteamiento de este tipo abre la posibilidad de contemplar al propio concepto “metahistórico” de historia en toda su legitimidad o validez científica, es decir, no ya como el subproducto de un idealismo historiográfico falto de todo rigor material, sino, más bien, como el precipitado teórico de una época en la que, en efecto, los conceptos no sólo *registraban* experiencias, sino que, al hacerlo, también *propiciaban* inevitablemente determinados cursos de acción. Enfocada la cuestión desde esta perspectiva, la moderna filosofía de la historia puede aparecérsenos así descargada de la tácita impugnación que viene asociada a su caracterización como “metahistórica”. Es “metahistórica”, sí; pero no *metahistórica*. O dicho de un modo kantiano: si la historia está despegada de sí misma, si en efecto está atravesada por un metaconcepto que la regula y orienta su curso hacia un futuro perfectible, ese futuro y ese metaconcepto no son sin embargo *entelequias trascendentes*, sino el reflejo de una *normatividad trascendental* que, anclada en el suelo histórico a través de hombres de carne y hueso, opera del modo más inmanente posible a través de la propia praxis política de la época.

El error de Koselleck al querer pasar a retiro el concepto “metahistórico” de historia no es del todo novedoso. En realidad, se diría que es más bien comparable a aquel frente al cual Kant respondiera con su célebre *Über den Gemeinspruch*<sup>228</sup>. Es cierto que promediando el siglo XX la experiencia histórica hace cada vez más difícil mantener un tono kantiano en la argumentación sobre las costumbres, pero su pretensión de desechar la *volonté générale* por “metafísica” no sólo acude a la experiencia histórica –de la que a lo sumo obtiene un mayor poder persuasivo– sino que tiende a ontologizar dicha experiencia. Lo “metafísico” es *irrealizable*, y, sólo por ello, lo que viene

---

226 Koselleck, “¿Para qué todavía la Historia?”, art. cit., pp. 72 y ss.

227 *Ibid.*, p. 73, subrayado mío.

228 Cf. Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 2006.

detrás de Rousseau está ya en Rousseau. En estos términos funciona el argumento de Koselleck, y en estos términos debe ser juzgado.

Para que el argumento koselleckiano de *Crítica y crisis* funcionara correctamente, esa *irrealizabilidad* a la que apunta la etiqueta de lo “metafísico” debiera pues estar referida no ya a una mera debilidad de espíritu, sino a una *trascendencia* de orden ontológico; o lo que es lo mismo: no ya al hombre histórico, sino al hombre en tanto que hombre, y al hecho de que ciertos entes de razón –en este caso, las normas que se da a sí misma la razón práctica– pertenecerían a un plano ontológico radicalmente distinto (al que acaso pudiera accederse epistémicamente, pero que desde un punto de vista práctico resultaría en cualquier caso inalcanzable).

Ahora bien, si se la mira con atención, y al margen del tipo de vocabulario al que pueda acudir cada época, aunque sin duda es de carácter *metafísico*, la estructura misma de la *volonté générale* no es tanto la de lo *trascendente*, como la de aquello que de Kant en adelante llamaríamos lo *trascendental*<sup>229</sup>. Esta especificación no es precisamente ociosa. Como demostrara Éric Weil en un interesante ensayo de los años sesenta, *lo propio de lo trascendental* es, en efecto, su *posibilidad de reintroducir cierta forma de trascendencia en el terreno mismo de la inmanencia*, y ello es así porque lo que sólo en el terreno de la pura teoría queda *indeterminado* como la cosa en sí, en el terreno de la práctica se constituye en cambio como el principio mismo de la *libertad*<sup>230</sup>, es decir,

---

229 Esto es lo que comprende a la perfección Kant al concederle a la idea del contrato –y al tipo de poder público que en ella se constituye– el *status* de una *idea regulativa*. Kant, que sabe de las dificultades por las que atraviesa la disposición a la virtud en el hombre, no se hace vanas esperanzas. La perfectibilidad del ordenamiento jurídico sólo puede ser alcanzada paulatina y laboriosamente, y, además, jamás se alcanza completamente. La revolución debe ser por ello asintótica. Y la Historia, progresiva. Ahora bien, estas dificultades nunca pueden interferir en la determinación misma del deber ser, que sólo puede ser descubierto a través de la razón. Por ello, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant tendrá especial cuidado de no confundir dicha *metafísica* con lo que él denomina en cambio una *antropología moral*: “El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza [...]; cuya prescripción, sin duda, sólo ha de darse *a priori* por medio de la razón pura.” (cf. KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 21-2; para la cuestión de la antropología moral y su injerencia en el proyecto filosófico-práctico kantiano, cf. CASALES GARCÍA, Roberto, “El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant”, *Tópicos (México)*, México, nº 41, 2011, pp. 159-81) A Koselleck le habría bastado con reparar en esta observación kantiana para no confundir ambos planos. No es cierto pues que la “metafísica de la revolución permanente” dé lugar a una “metafísica de la guerra civil permanente”. Y no lo es porque el *status* de una y otra son inconmensurables, porque si la primera es una exigencia normativa de la razón moderna, la segunda en cambio sólo es, en el mejor de los casos, una debilidad antropológico-moral.

230 Cf. ÉRIC WEIL, “Pensar y conocer: la fe y la cosa en sí”, en *Problemas kantianos*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, pp. 13-49. Contra las interpretaciones fundamentalmente teoréticas de la *Ding an sich* kantiana, que se centran en su condición de límite al conocimiento positivo –límite que, como tal, destruiría las posibilidades de la metafísica como ciencia–, Weil anota: “El conocimiento de lo dado corresponde por entero al entendimiento y sólo a él, y en este sentido la *Crítica de la razón pura* le garantiza «su propiedad segura, pero única, contra cualquier competidor» –única porque el entendimiento no debe arrogarse derechos que corresponden en exclusiva a la razón: en último análisis, la crítica de la razón pura es crítica del entendimiento y liberación de la razón, de una razón que, en la

como aquello por relación a lo cual los hombres pueden hurtarse no sólo a la fatalidad de la naturaleza, sino también, y sobre todo, al novedoso y *no menos fatal* poder humano acumulado ahora bajo el nombre y la forma del Leviatán. Claro que, para sustraerse a este nuevo peligro, el hombre debe tratar de desplazarse del arbitrio a la voluntad<sup>231</sup>, y del estado de naturaleza al ordenamiento jurídico, es decir, debe desplegar su autonomía moral del modo más cabal posible, tanto ética como jurídicamente. Pero si todo ello es así, y los objetos de la fe y del pensar –es decir, de la “fe racional” y de la Razón pura práctica– son los mismos, lo que vemos es que lo que puede tener de “irrealizable” la conformación de una verdadera *voluntad general* no anida, como creía Koselleck, en su supuesta trascendencia metafísica. Por decirlo en unos términos más clásicos, lo que separa a la voluntad general de la voluntad de todos no es el abismo metafísico de un *chorismós*, sino más bien el arbitrio de algunos hombres contantes y sonantes, que no tienen en modo alguno la voluntad de someterse a un ordenamiento jurídico racional, o lo que es lo mismo, auténticamente *común*.

Es cierto, como parece intuir Koselleck, que el concepto “metahistórico” de Historia se cuece en el seno de la filosofía ilustrada, y que es una y la misma matriz la que produce la idea del Estado perfecto y el tipo de energías políticas que predisponen a los hombres a lanzarse en búsqueda de su realización histórica. Pero ni la voluntad racional única que descubre la filosofía moral mecanicista es una entelequia “metafísica”, ni el concepto teórico-práctico de historia que de allí surge es un concepto “metahistórico”. No, al menos, en los *sentidos inmediatamente descalificatorios* en que suelen emplearse dichos términos: ambos son entes de razón, cierto, pero de una razón que ya no es logos cosmológico, sino potencia natural del hombre, y que, en consecuencia, tiene de *metafísico* el palmo que en un terreno propiamente humano separa al *ser* del *deber ser*.

---

medida en que le ha concedido al entendimiento todo lo que pertenece al dominio de éste, puede proceder ahora con conocimiento de causa y con buena conciencia intelectual–. Puede pensar el alma, la libertad, a Dios y, en tanto que razón del hombre que actúa, puede prestarle su adhesión a lo que de este modo ha pensado.” (*Ibid.*, p. 29)

- 231 “En este punto, es necesario recordar la distinción que Kant realiza entre *arbitrio* y *voluntad*. [...] En el arbitrio encontramos el concepto negativo de libertad: esto es, la independencia frente a todo impulso sensible. Tal independencia puede comportar, en el ámbito fenoménico de la experiencia un uso en direcciones contrapuestas. Pero ello no constituye un *fundamento* racional de la construcción jurídica: no es esta independencia la que constituye la libertad de los individuos que es fundamento de la voluntad común. Por esta razón, Kant niega que la libertad del arbitrio consista conceptualmente en la posibilidad indiferenciada de elección. Frente a la libertad, esta posibilidad de elección muestra tan sólo el lado negativo de la independencia del instinto, es decir, de la serie de causas naturales. El concepto positivo de libertad consiste en la facultad de la razón pura de ser, por sí misma, práctica. La voluntad, para Kant, se refiere a la legislación de la razón práctica. *Es ésta la que llena el espacio vacío del arbitrio, es decir, la capacidad de autodeterminación por parte del hombre.*” (Giuseppe DUSO, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, En: *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, N° 3, Universidad de Oviedo, Asturias, España, 2004, pp. 135-6, el último subrayado es mío) Para la irreductibilidad de la voluntad a la expresión del arbitrio del individuo, y su relación con la idea del contrato originario, cf. Gaetano RAMETTA, “Potere e libertà nella filosofia politica di Kant”, in G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 259-260.

A partir de aquí surge la necesidad de reivindicar al desprestigiado ejercicio filosófico-histórico como una herramienta fundamental para el pensamiento político contemporáneo. Por supuesto, a diferencia de sus modulaciones decimonónicas clásicas, esta nueva concepción de la filosofía de la historia no necesita remontarse *ab origen*, ni tampoco precisa suponer una *esencia* humana llamada a realizarse históricamente por la propia presión de su naturaleza. Por prescindir, puede incluso prescindir de toda forma óptica de trascendencia y de cualquier clase de providencialismo. Tan sólo necesita reconocer como premisas suyas elementales las propias premisas de la nueva ciencia política, tal y como estas se despliegan no sólo en Hobbes, sino también en Kant, en Rousseau y, en rigor, en toda la saga de teóricos del derecho natural que asumen como horizonte suyo irrebasable el principio representativo. Como puede verse, tal concepción filosófico-histórica tan sólo necesitaría asumir que en un determinado momento de la historia –que aquí identificamos como la Modernidad– el problema de la organización de la convivencia humana comenzó a regirse bajo el presupuesto de que todos los hombres son *individuos naturales*, y, por consiguiente, fundamentalmente *libres e iguales* entre sí. Puro *nomos*, esta filosofía de la historia no partiría pues de ninguna clase de esencialismo, sino tan sólo de una convención o compromiso aceptado por el común de aquellos que lo suscriben. Una filosofía de la historia como ésta no puede surgir sino del reconocimiento del Contrato como piedra o figura fundacional de la filosofía política moderna.

### 2.3. La filosofía del contrato y la nueva ciencia política. Hobbes y los fundamentos ontológico políticos de la Modernidad.

Como hemos visto, fue Giuseppe Duso quien señaló la necesidad de pensar el vocabulario político moderno, y sus correspondientes esquemas conceptuales, como una realidad radicalmente distinta de la precedente; realidad derivada de la ruptura que se produce en la historia de Occidente entre los siglos XVI y XVII y que, a través de una declinación específicamente moderna del iusnaturalismo, arroja como resultado una nueva interpretación de la figura en cualquier caso clásica del contrato social<sup>232</sup>. Es en el propio corazón del contractualismo pues –y, más exactamente, en una diferencia que a partir de sus respectivas lecturas de Althusius y Hobbes Duso tematiza en términos de un tránsito del *governo* al *potere*<sup>233</sup>–, donde vemos operarse la clase de

---

232 Cf. Duso, “Introducción: Pacto social y forma política”, art. cit., pp. 9-15.

233 Cf. Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., pp. 98-112. Duso establece su decisiva distinción entre *potere* y *governo* tomando como referencia la ruptura señalada por el medievalista Otto Brunner en su célebre *Land und Herrschaft*, de 1939. Duso distingue allí entre los usos brunneriano y weberiano de la palabra

metamorfosis que, manteniendo cierto número de significantes en muchos casos inmutable, genera no obstante una auténtica revolución en la forma de concebir la política. En adelante, ya nada permanecerá igual. Ni los fines, ni los medios, ni los sujetos de imputación de la política serán ya los mismos.

En consonancia con dicha tesis, nuestras tareas en el presente apartado son fundamentalmente dos: (i) En primer lugar, necesitamos inspeccionar cuáles son las principales transformaciones que se producen en el tránsito de uno a otro paradigma político y, por consiguiente, cuáles son las peculiaridades de la forma política específicamente moderna. En este sentido, nos centraremos en tres aspectos que consideramos especialmente relevantes para una correcta intelección de la política moderna: su *antropología*, su *epistemología* y, por último –como resultado de todo ello– la *nueva forma de concebir la unidad política*. (ii) El segundo de nuestros asuntos, íntimamente ligado con el anterior, será lo que bien podríamos designar como una cierta *insuperabilidad del principio representativo*. Esta insuperabilidad resulta esencial para comprender por qué la hermenéutica del contractualismo moderno está en condiciones de absorber las responsabilidades explicativas en lo que se refiere a la naturaleza íntimamente escatológica y soteriológica de la política moderna. Pero eso será un asunto del cuarto y última apartado. Aquí nos limitaremos a observar cómo se gesta el concepto moderno de representación política en torno a la teoría hobbesiana de la *autorización*, para analizar a continuación el modo en que, en adelante, ello impedirá a la política moderna escapar a su problema sino único, sí al menos fundamental: a saber, la necesidad o desafío práctico de conformar *alguna clase* de “voluntad general”.

### 2.3.1. *Del governo al potere. La constitución de la forma política moderna*

#### 2.3.1.1. Del señorío natural a la igualdad radical.

Decíamos que para Duso, en términos políticos, la irrupción de la modernidad viene dada por un tránsito del problema práctico del *gobierno* al problema técnico del *poder*. Ahora bien, ese tránsito no ocurre de cualquier modo, sino que tiene como trasfondo el fin del viejo mundo y las consecuencias que de ello se siguen. Las guerras civiles de religión acaban con esa comunidad

---

alemana *Herrschaft* y propone diferenciarlos a través de los términos “gobierno” y “poder” según se refieran a la antigua tradición de la filosofía práctica o a la nueva ciencia política respectivamente. Esta distinción se hace necesaria porque, como explica Duso, “no nos encontramos en este caso con una mutación en el interior de un concepto político, sino frente a dos modos radicalmente diversos de entender la política.”

natural en la que los hombres habían vivido durante poco más de mil años y, si hemos de creer al Carl Schmitt de *Catolicismo romano*, la *Ecclesia*, portadora de la forma política heredada del Imperio<sup>234</sup>, debe dejar finalmente paso a ese nuevo *deus mortalis* que es ahora el *Leviatán*. Ahora bien, con la comunidad eclesial no sólo desaparece una comunidad de creencias. También desaparece una *diferencia estructural de posiciones* que, al menos desde Aristóteles, era la *base antropológica* misma de toda una determinada manera de concebir la organización convivencial entre los hombres.

Nos referimos, claro está, a la doctrina del *señorío natural*, que desde antiguo explica la “natural” subordinación de unos hombres a otros<sup>235</sup>, y que si en la *Política* de Aristóteles es suficiente para justificar la producción esclavista o las características desigualdades del ámbito doméstico, en los compases finales de aquel mundo premoderno todavía bastará para alimentar algunos recelos sobre la dudosa humanidad de los “indios” recién conquistados<sup>236</sup>. Esto es precisamente lo que se rompe con Hobbes y con la tradición contractualista que Duso define en términos de “iusnaturalismo moderno”<sup>237</sup>:

Un escenario radicalmente nuevo se observa a partir de las teorías políticas que, de Hobbes en adelante, consideran al pacto social como el origen de la sociedad civil y del poder político. Este nuevo pensamiento se impone la tarea de construir una teoría racional y rigurosa que tenga como modelo las exactas ciencias matemáticas, y que sea capaz de justificar mediante este modelo racional la diferencia abierta entre soberano y súbdito. Tal diferencia *se basa precisamente en la igualdad natural de todos los hombres*, más allá de las distinciones y privilegios propios de una sociedad estamental.<sup>238</sup>

Como puede verse, la desaparición de la comunidad natural también es la desaparición de esas

234 Cf. Carl SCHMITT, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2011.

235 “Si uno presta atención dese un comienzo al desarrollo natural de los seres, podrá observar también este problema, como los otros, del mejor modo. En primer lugar es necesario que se emparejen los seres que no pueden subsistir uno sin otro; por ejemplo, la hembra y el macho, con vistas a la generación. [...] O, por ejemplo, *lo que por naturaleza domina y lo dominado*, para su supervivencia. Porque el que es capaz de previsión con su *inteligencia* es un *gobernante por naturaleza* y un *jefe natural*. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza. Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia común.” (ARISTÓTELES, *La política*, Madrid, Editora Nacional, 1977, libro I, capítulo II, p. 48, subrayados míos)

236 Cf. Juan Manuel FORTE, “Derecho de guerra, esclavitud natural y caza de hombres en las polémicas de Ginés de Sepúlveda”, en Daniel Abralles (coord.), *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana*, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, pp. 15-34.

237 En el ámbito de la teoría contractualista, este quiebre viene perfectamente reflejado según Duso en el tránsito que va de la *Política* de Althusius (1603) al *Leviatán* de Hobbes (1651), y, en efecto, basta con observar los *diferentes sujetos políticos* que aparecen en uno y otro caso como los suscriptores del pacto social para comprobar la diferencia (v. más abajo, 2.3.1.3). Por lo demás, será esta *naturaleza de la subjetividad política* implicada en el concepto del pacto, mucho más que el *número de estos*, la que define el carácter moderno o premoderno de una determinada teoría contractualista. (En efecto, Duso se ha encargado de demostrar hasta qué punto la diferencia en torno al número de contratos puede sostenerse sin hacer entrar en crisis la supremacía del principio representativo. Y es por ello que la teoría del doble pacto no tiene el mismo sentido en los monarcómacos que en Kant o en Fichte. Si los primeros encuentran en ella un argumento que legitima incluso el tiranicidio, los segundos tienen graves problemas para justificar cualquier tipo de insubordinación respecto a la voluntad pública expresada por el representante, y, lejos de postular la existencia pre-representativa del pueblo, se limitarán por ello a multiplicar las instancias representativas para tratar de perfeccionar el propio mecanismo de representación. La institución del *Eforado* en Fichte, o la *libertad de pluma* en Kant, responden precisamente a esta clase de estrategia. Cf. Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., pp. 119-45)

238 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., p. 23, subrayado mío.



*diferencias naturales* que sólo podían ser definidas al interior de dicho concepto. En adelante, en el plano de lo “natural” –un concepto de “naturaleza” que, como veremos, inicia un proceso de transformación que lo alejará radicalmente respecto al antiguo concepto de *physis*– ya no habrá más que *individuos naturales*, o, lo que es lo mismo: *átomos* de una naturaleza humana que ya no existe como totalidad inmediatamente social, y que debe, por tanto, recomponer un cuerpo político a la altura de esta nueva premisa antropológica<sup>239</sup>. Cómo *concebir* ese cuerpo, es algo que nos obliga a referirnos a la nueva epistemología política.

#### 2.3.1.2. De la antigua sabiduría práctica a la nueva ciencia política

En efecto, el tránsito del *governo* al *potere* también tiene su *correlato epistemológico* en una profunda transformación del pensamiento político por la cual la *antigua sabiduría práctica* deja su lugar a la *nueva ciencia política*<sup>240</sup>. Entre una y otra manera de pensar la política hay una diferencia abismal, que no hace sino expresar la distancia insalvable que se interpone entre sus correspondientes objetos así como entre los respectivos presupuestos subjetivos que acompañan a una y otra reflexión teórica. En efecto, como advierte Duso, en el caso del *governo*, “la reflexión filosófica sobre la política no se desarrolla en un *espacio vacío* en que se deba construir un *modelo racional*”, sino, más bien, “en el interior de una realidad compleja caracterizada por una serie de *elementos que no dependen de la voluntad* de los hombres”<sup>241</sup>. Mientras que el objeto político premoderno aparece así como una *realidad dada*, el objeto político moderno se despliega en cambio ante la nueva ciencia política como una *pura potencia*, como *una realidad a construir*. Todo el moderno constructivismo político, así como su forma degenerada, el voluntarismo de tipo “infantilista” del que hablara tan certeramente Lenin, descansan aquí, en esta *necesidad* de (re)*construir* una comunidad política extinta, partiendo por tanto desde cero. Por ello, si para el antiguo soberano la realidad es algo *exterior*, un conjunto de elementos “que permite *orientarse* y *reflexionar sobre* la dimensión del *gobierno*”<sup>242</sup>, para el moderno soberano absoluto la realidad es

---

239 Por lo demás, aunque Foucault no lo remita exactamente a Hobbes, sino más bien a Hume, o a incluso a Ferguson o Locke, es de esta nueva premisa hobbesiana de donde nacerá en realidad lo que en *Nacimiento de la biopolítica* se identifica como el “sujeto de interés”. Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clases del 28 de marzo y del 4 de abril.

240 Cf. Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., pp. 101-5.

241 *Ibid.*, p. 101, subrayados míos.

242 Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., p. 101, subrayados míos. De ahí que la metáfora que mejor expresa la antigua función del *governo* sea la del *piloto de la nave*, absolutamente inaplicable a la hora de dar cuenta del tipo de tarea del moderno soberano absoluto, cuya metaforología, de orden teológico-político, remite más bien a la figura de Dios. Por lo que se refiere a la metáfora del piloto, escribe Duso: “Para aclarar esta diferencia entre *gobierno* y *poder*, es útil acudir a una sugestiva imagen, usada además de por Althusius,

en cambio una materia amorfa y disponible, una *tabula rasa* en la que, si quiere *producir verdad*, no podrá abstenerse de inscribir su propia *voluntad*:

Es típico del siglo XVII la práctica genético-reconstructiva, según la cual el mejor procedimiento para comprender la realidad y la naturaleza del cuerpo político consiste, primero, en descomponerlo en sus partes, y, después, en analizar cómo deben actuar quienes deseen establecer un acuerdo que origine dicho cuerpo. Detrás de este movimiento teórico se encuentra el principio de que toda verdad ha sido hecha por nosotros. Por consiguiente, la esencia del Estado sólo resultará clara en el momento en que se descubra su génesis.<sup>243</sup>

Como se ve, la nueva *ciencia moral* no hace sino extrapolar al campo de la política el *more geométrico* que comienza a regir globalmente –se aplique a la materia a la que se aplique– el uniforme procedimiento de la nueva razón natural. El moderno paradigma del *potere* está pues indisolublemente ligado a esta exigencia “metodológica”, y, en la medida que no puede no ser *constructivista*, por ello mismo tampoco podrá dejar de ser *revolucionario*<sup>244</sup>. Ello no necesariamente lo fuerza a ser discrecional, aunque la mala *interpretación*<sup>245</sup> que la contemporaneidad ha hecho de Hobbes ha obstaculizado la comprensión de este punto. Volveremos

---

también por Platón, Aristóteles, Cicerón y una larga tradición: la del piloto, es decir, de la constante acción de *gubernare navem rei publicae*. *Lo relevante de esta metáfora* no es tan sólo el hecho de que el piloto guía la nave en interés de la misma y accidentalmente también en su propio favor, ya que está embarcado en ella –como dice Aristóteles– sino que lo es más el hecho de que la actividad de conducción de la nave *sólo puede ser pensada en el interior de un contexto en el que se halla y de su propio conocimiento*. Hace falta conocer el mar, los vientos, las corrientes, tomar las estrellas como punto de referencia. De una parte encontramos esta objetividad de referencia, y de otra el conocimiento y la experiencia, la capacidad, la virtud y el sentido del *kairos*, del piloto: no todos pueden serlo, aun cuando todos cumplen su función dentro de la nave. El *principio del gobierno* no puede *entenderse* si no es *en relación con una realidad que no depende de la voluntad ni de quien gobierna ni de quien es gobernado*, con las diferencias que caracterizan a los miembros de la sociedad, y a los puntos de orientación que permiten la navegación.” (p. 103, salvo, naturalmente, en el caso de las expresiones griegas y latinas, los subrayados son míos)

243 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, p. 24.

244 Se ve así cómo la “revolución” no es sino el *efecto práctico* de lo que en el plano teórico o epistemológico es entendido como el método “genético-reconstructivo”, es decir, el desbordamiento de un *more geométrico* que, ni bien se aplique al terreno práctico de la *moral*, ya no podrá limitarse a concatenar lógicamente proposiciones, sino que de algún modo también querrá articular la idealidad de una metafísica de las costumbres con la realidad de una antropología moral que pueda conducir hacia ella

245 Empleamos deliberadamente el término “interpretación”, en detrimento de otros como, por ejemplo, “lectura”. Aunque la diferencia terminológica no es en sí misma suficiente, alcanza para sugerir una idea que deberemos profundizar más adelante, cuando critiquemos la lectura schmittiana de Hobbes y la confrontemos con la que realizaron autores como Alessandro Biral, Yves-Charles Zarka o el propio Giuseppe Duso.

Lo que queremos sugerir es que la propia “lectura”, condicionada siempre por el contexto, es un fenómeno inmediatamente colectivo, una interpretación que, aunque nunca puede salir a la luz más que a través de algunos particulares, siempre pertenece a lo que podríamos llamar la conciencia social de una época. En la época de Schmitt, la lectura “decisionista” y “protototalitaria” de Hobbes estaba en este sentido al alcance de la mano, porque la “guerra civil” internacional que entonces se libraba impedía postular la supremacía “moral” de alguno de los bandos. Todo debía ser reconducido pues a un elemento de orden “existencial”. El orden por el orden mismo, el orden de la comunidad nacional con la que se estuviera familiarizado, era, al parecer, todo a lo que se podía aspirar si se quería desactivar la disputa a muerte por significantes tales como “libertad” o “modernidad”. Tras el fin de la historia, las cosas ya no pueden permanecer así. El fin de la historia es también el fin de las ideologías y, en rigor –no sólo para lo malo, sino también para lo bueno– el fin de las “clases”. Ello es tanto como decir que si de nuevo ya no hay más que *individuos naturales*, nuevamente estamos ante la posibilidad de construir un Leviatán cargado de racionalidad. Esta tesis supone la necesidad de repensar el famoso leitmotiv hobbesiano de *auctoritas, non veritas facit legem*, y de repensarlo no ya, como se hiciera entonces, en términos de una *contradicción*, sino, más bien, al mejor estilo kantiano, en términos de una *complementación* que más bien le señala a la *metafísica del derecho* su necesidad de dotarse del *respaldo coactivo* de un Estado (cf. *La metafísica de las costumbres*, ob. cit., “División de una metafísica de las costumbres”, pp. 23 y ss.).

sobre ello más abajo (3.2.3) –porque esta explicación del potencial revolucionario de la modernidad política por relación al *vacío objetivo* frente al cual opera, sin duda modifica nuestra percepción del problema *ontológico-político* del *absolutismo* y de su relación con la cuestión teológica de la *potentia dei absoluta*–, pero ahora es necesario pasar a la última de las diferencias fundamentales que hemos señalado como indiciarias del tránsito hacia la modernidad. Esta es la que se refiere a la cuestión del nuevo concepto de la unidad política.

#### 2.3.1.3. De la *consociatio symbiotica universalis* a la voluntad racional única. El nuevo cuerpo político de los libres e iguales.

Si el *presupuesto* de la antigua política es la *natural sociabilidad* de los hombres<sup>246</sup>, posible sólo a través de *una comunidad de las diferencias*, los presupuestos fundamentales de la política moderna son en cambio, según hemos visto, sus opuestos prácticamente simétricos, esto es, la *natural individualidad* de los hombres junto con su *radical igualdad*. Ahora bien, es evidente que de dos bases antropológicas tan disímiles no puede emerger un concepto común de lo que sea el cuerpo político. Esto es precisamente lo que lleva a Duso a indagar en el interior de la metáfora contractualista, con el objeto de comparar las diversas concepciones de la *república* tal y como aparecen en Althusius y en Hobbes y sacar así a la luz sus diferencias fundamentales, porque, como se encarga de explicitar el propio pensador italiano, “si bien es cierto que en los planteamientos de los *monarcómacos*, como en el de Althusius, encontramos los términos propios de la temática contractual –desde el de pueblo hasta el de soberanía (*majestas o summa potestas*), desde el de representación hasta el de *pactum*–, resulta, sin embargo, necesario subrayar que *estos elementos se combinan siguiendo una lógica diferente* a la del pensamiento iusnaturalista posterior.”<sup>247</sup>

Ahora bien, ¿cuáles son, según Duso, esas diferencias apenas disimuladas por la presencia de algunos significantes comunes como podrían ser *pacto* o *soberanía*? Digámoslo así. Con independencia de los términos a los que se recurra para su designación, el objeto de la reflexión política althusiana “no es la *civitas* o las *respublica*, o el reino, sino la *consociatio* en cuanto tal, de la que la *respublica* es [a lo sumo] la forma más acabada, comprensiva y autosuficiente.”<sup>248</sup> Duso

---

246 El carácter natural de la forma asociativa o simbiótica es afirmado en Johannes ALTHUSIUS, *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, I, 24 y I, 31. El propio Althusius remite allí dicha tesis a la doctrina aristotélica sobre la disposición natural del hombre para la *koinonía* o vida comunitaria (cf. Aristóteles, *La política*, ed. cit., I, 2).

247 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., p. 16, el último subrayado me pertenece.

248 Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., p. 101. Y en otro texto de Duso, leemos a este mismo respecto: “Althusius, ante todo, recurre a la tradición aristotélica para afirmar la sociabilidad natural del

distingue así la *consociatio* de la *commonwealth* hobbesiana por una razón. La articulación contractual de la sociedad civil althusiana no está hecha, como en Hobbes, de individuos naturales libres e iguales. Por el contrario, “presupone una pluralidad de sujetos y de *asociaciones* naturales y civiles.”<sup>249</sup> Estas pueden ser privadas, como las corporaciones, o públicas, como ocurre en el caso de las ciudades o *universitates* y las provincias, pero, en cualquier caso, suponen una *trama social corporativa* contra la cual el pensamiento moderno del Estado se levantará, de Hobbes en adelante, y al menos hasta que se apague el último de los rescoldos del pensamiento revolucionario francés, una y otra vez:

Esta unión de lo general con lo individual, y no con las agrupaciones particulares, da lugar a ese concepto de representación que se ha ido gestando en la teoría iusnaturalista y que culmina con la Revolución francesa. En el texto de tanta influencia sobre el debate revolucionario, *¿Qué es el tercer estado?* de Sieyès, la representación moderna aparece completamente fundada en esta bipolaridad. Sólo el *interés común* y el individual son representables mientras que los cuerpos con fines particulares generan un poder y unos objetivos totalmente incompatibles con el Estado. Por consiguiente, la prohibición, reiterada por la Constitución francesa de 1791, de que los ciudadanos se reúnan en corporaciones de ciudadanos, se encuentra ligada al sentido del concepto moderno de representación, según el cual un diputado del pueblo representa a la nación entera, y no a los electores que integran un particular grupo de ciudadanos.<sup>250</sup>

El resultado de la confrontación llevada a cabo por Duso se vuelve así evidente. Lo que hay de inconmensurable entre la *commonwealth* hobbesiana y la *consociatio symbiotica universalis* de Althusius, lo que impide ver en este al precursor de la moderna democracia como han querido algunos<sup>251</sup>, es que sólo el primero es capaz de ofrecernos el concepto de “voluntad racional única” implícito en el moderno *principio representativo*. Sólo entonces se habrá ingresado, en efecto, en la modernidad política<sup>252</sup>.

---

hombre [...] [y] partiendo de esta base, describe en su *Política*, un sistema complejo, edificado sobre diversos estadios de la forma asociativa, que culmina en la *universalis consociatio* o en el reino, consistente en una forma de agrupación de todas las asociaciones inferiores.” (“Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., p. 16)

249 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., p.

250 Para esta dimensión anticorporativista del moderno iusnaturalismo, cf. Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., pp. 45-7. Duso nos recuerda allí cómo esta premisa toca a su fin con la reivindicación hegeliana del elemento *ständisch*, que a partir de su influencia nuevamente deviene un elemento esencial en la articulación de la constitución estatal.

251 Cf. Otto von GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1890. Gierke desarrolla allí la tesis según la cual es en el pensamiento de Althusius donde encontramos la base del moderno iusnaturalismo, tesis con la que Duso polemiza a lo largo de varios de sus trabajos. Para una tesis electivamente afín a la de Gierke, cf. Georg JELLINEK, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Jellinek, que confronta allí con la tesis que reconoce en el *Contrato social* de Rousseau una fuente de inspiración decisiva para dicha Declaración, encuentra la fuente de la misma remontándose a Calvino. Bajo la denominación de “republicanismo calvinista”, Antonio RIVERA GARCÍA ha desarrollado hace algunos años el *tipo ideal* correspondiente a dicha tesis. Cf. *Republicanismo calvinista*, Murcia, Diego Marín Librero-Editor, 1999.

252 “Sobre el fundamento de la igualdad de los individuos, y sólo sobre él, es posible una construcción teórica que implique el concepto moderno de soberanía, con el carácter absoluto que comporta. Esto no sólo se conquista con Rousseau, sino ya antes con el pensamiento político de Hobbes.” (Duso, “Historia conceptual como filosofía política”, art. cit., p. 59)

### 2.3.2. Centralidad de la representación pública para la política moderna.

Llegamos así a un punto neurálgico de nuestra argumentación. Aquel en el que emerge un concepto *inmediatamente público* de representación que hubiese resultado previamente inimaginable, y que se muestra ciertamente irreductible a esas formas iusprivatistas que lo antecedían, por ejemplo, en la construcción de la *consociatio* althusiana. Esta, que acordaba el reconocimiento de otros sujetos políticos distintos del cuerpo común y cuya existencia era previa al momento del pacto, operaba con un concepto de representación necesariamente distinto, conforme al cual los diversos representantes, compareciendo cada uno de ellos con el *mandato imperativo* de la asociación a la que representarían, debían establecer las condiciones en las que se desarrollaría la *koinonia* o vida comunitaria o, lo que es lo mismo, debían establecer no tanto el reino mismo como los fundamentos de su *gobierno*.

Esta diferencia entre los conceptos moderno y premoderno de representación es la clase de diferencia que Carl Schmitt quiso expresar a través de la distinción entre *Repräsentation* y *Vertretung*. A diferencia del representante privado, el representante público moderno ya no es un simple mandatario. O para decirlo de un modo más exacto: su *mandato representativo*, tan distinto del antiguo *mandato imperativo*, ya no tiene por función hacer valer las exigencias de un sujeto previamente constituido, sino, más bien, *constituir* a ese mismo sujeto al que él dice representar. Y ello en tanto y en cuanto que con su representación, no sólo le da *forma* política a una materia de lo contrario amorfa, sino que, al darle forma, también le da *existencia* en ese plano específico del ser que es la esfera de *lo público*<sup>253</sup>.

Este es el sentido en el que es preciso decir que el sujeto político moderno está inmerso en la lógica del principio representativo y no puede salirse de él con facilidad. Cada vez que lo intente, cada vez que alguna facción del cuerpo común pretenda invocar el antiguo *ius resistendi* que asistía por ejemplo al *pueblo* althusiano<sup>254</sup>, tendrá que saber que este mismo principio podría volvérselo luego en su contra, socavando la propia legitimidad del Estado con cuyo control quiere hacerse. Todas las paradojas que experimentan pensadores iusnaturalistas como Kant o Fichte ante el fenómeno de la Revolución tienen que ver precisamente con ello. Que en la modernidad la

---

253 Cf. Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., cap. 16, y especialmente pp. 274-8.

254 Cf. Duso, "Introducción: pacto social y forma política", pp. 19 y ss. En un monarcómaco como Althusius, la teoría del doble pacto sirve precisamente para limitar el poder del príncipe. Por ello escribe Duso: "Mediante este segundo pacto no se instituye un *soberano*. En contraste con el pensamiento de Bodin, se afirma continuamente que la *summa potestas* corresponde al reino y reside en el pueblo. El magistrado supremo tiene un poder igual al que recibe de los cuerpos asociados o miembros del reino. La superioridad entre los dos sujetos contratantes corresponde al pueblo, quien no sólo preexiste al contrato de subordinación, sino que también se mantiene como señor de todo dominio y poder. Esto resulta evidente cuando se piensa que dicho contrato es un *contrato de mandato*, figura jurídica en la que el mandante siempre es superior al mandatario. El gobernante o mandatario recibe una tarea sujeta a leyes y condiciones precisas que debe respetar si no quiere perder su autoridad." (pp. 19-20)

Revolución ya no pueda ser simplemente levantamiento o asonada, que el antiguo concepto de *revolutio* deba deslizarse del terreno estrictamente político al conjunto de la vida social, y que deba además abandonar el viejo régimen de la circularidad para espiralizarse en la senda histórica del autoperfeccionamiento del soberano<sup>255</sup>, todo ello, según veremos, no estará exento de relaciones con esta insuperabilidad del principio representativo<sup>256</sup>. Ahora, sin embargo, es momento de ocuparnos de Hobbes, el autor con el que por fin sale a la luz este particular concepto de representación política que se prolonga hasta nuestros días.

#### 2.3.2.1. Hobbes, teórico de la representación. De la representación como *enajenación* a la representación como *autorización*.

Cualquiera que conozca la obra de Hobbes sabe hasta qué punto la idea del *contrato* –y más concretamente aun, esa especificación suya que llamamos *pacto* o *convenio*<sup>257</sup>– es esencial para poder explicar el moderno concepto de representación política. Tanto en *De Cive* o en *Elements of Law*, publicadas ambas a principio de la década de 1640, como más tarde en el *Leviatán* (1651), sólo el contrato puede dar cuenta de la *generación* de la persona pública del representante, pues, en rigor, sólo este está en condiciones de explicar la producción de una *única voluntad común* a partir de la multiplicidad de las voluntades particulares de los individuos naturales. En el *De Cive*, Hobbes da cuenta de esta condición *sine qua non* de la unidad política presentándola en efecto como lo que distingue a los hombres de otros animales sociales, o, lo que sería lo mismo, como la *differentia specifica* de su propia y singularísima politicidad:

Entre los animales que él llama políticos, Aristóteles no sólo incluye al hombre, sino también otros varios animales como la hormiga, la abeja, etc., los cuales, aunque están desprovistos de una razón con la que establecer contratos y someterse a un gobierno, alcanzan, sin embargo, un consenso por el procedimiento de seguir todos o evitar todos las mismas cosas. Y dirigen sus acciones a un bien común, de tal modo que su unión

---

255 Por lo que se refiere a “la metáfora de la espiral” que regula el régimen de temporalidad revolucionaria específicamente moderna, cf. Koselleck, “Revolución como concepto y como metáfora”, art. cit., pp. 168-9.

256 Eso también significa que desde un principio, por su propia naturaleza ontológico-política, el Estado moderno estaba llamado a desarrollarse como Estado total. A decir verdad, la Revolución no consistirá más que en eso y la propia evolución de la filosofía del contrato será, como veremos (2.4), un lugar en el que esas exigencias onto-lógicas podrán verse reflejadas de un modo privilegiado.

257 Cf. Thomas HOBBS, *Leviatán*, México, FCE, 2014, cap. 14. Cabe hacer aquí una aclaración. Por razones obvias que hacen a la lógica más bien general de nuestra argumentación, aquí utilizaremos los conceptos de “contrato” o “pacto” indistintamente, con cierta laxitud, pero conviene recordar que estos no son sin embargo completamente idénticos. De hecho, mientras que “el primero comporta la transferencia de un objeto, y, por tanto, una situación de intercambio”, el segundo implica, en cambio, “una cesión del derecho en espera de su futuro cumplimiento: conlleva, en realidad, una actitud de fe y de confianza, y define un compromiso futuro.” (Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, cap. cit., p. 12, n. 7) Esta puntualización tiene su relevancia a la hora de explicar, por ejemplo, las posiciones estructuralmente asimétricas de súbditos y soberano.

no corre el riesgo de ser afectada por sediciones de ningún tipo. Sin embargo, el hecho de que se reúnan no constituye un gobierno civil, y por ello a esos animales no debería llamárseles políticos; pues su gobierno es solamente una acuerdo de muchas voluntades que concurren a un objeto, y no (como es necesario en el gobierno civil) una sola voluntad<sup>258</sup>.

Hay pues *ciudad, sociedad civil o persona civil*, y no mero amontonamiento gregario, cuando las múltiples voluntades son capaces de producir una sola y común voluntad. Ahora bien, ello, la producción de esa sola y común voluntad que, como bien advierte Hobbes, “no puede lograrse, a menos que cada hombre someta su voluntad a la del otro, ya sea este otro un individuo o un concejo”<sup>259</sup>, no surge *naturalmente*. Requiere, por el contrario, de unas *aptitudes humanas* específicas –las llamaremos, con Zarka, una cierta disposición *semiológica*– y de un *esfuerzo deliberado de la voluntad* por interrumpir el flujo de las hostilidades característico de ese estado de naturaleza al que Hobbes, como se sabe, no duda en calificar de *bellum omnium contra omnes*. Sólo entonces es posible que tenga lugar el *pacto*, situación ideal del habla<sup>260</sup> sólo por la cual es susceptible de ser imaginada y producida la persona civil, pues sólo él permite concebir la *simultánea* transferencia de ese *ius ad omnia* que cada una de las voluntades particulares conservaba en el estado de naturaleza.

Como resulta evidente por la propia hipótesis de partida –ese estado natural de *bellum omnium contra omnes* del que es preciso salir<sup>261</sup>–, de la posibilidad de pactar no surge necesariamente el pacto. De hecho, ello no se producirá sin cierta *astucia de los justos*<sup>262</sup> de la que probablemente debamos hablar más abajo, pero, en cualquier caso, lo que sí puede y debe afirmarse ahora es que sólo del pacto surge esa *voluntad común* –Zarka la llamará “voluntad política pública”, y Duso “voluntad única racional”– que, como dirá Hobbes, “tiene tanto poder que puede hacer que las voluntades de los individuos particulares lleguen, por temor a dicho poder, a la unidad y la concordia.”<sup>263</sup>

El pacto produce así la persona civil o pública valiéndose de la persona natural del

---

258 Thomas HOBBS, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, cap. 5.5, p. 116.

259 *Ibid.*, p. 117.

260 Cf. Zarka, *Filosofía y política en la época moderna*, ob. cit., cap. XV, “Actos de habla y pacto social”.

261 Y en esto, la argumentación de Hobbes no hace sino anticipar lo que más tarde Kant denominará *el postulado del derecho público*: “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva.– La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia (*violentia*). Nadie está obligado a abstenerse de atentar contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención.” (*Metafísica de las costumbres*, ob. cit., p. 137) Más en general, v. asimismo la sección “Tránsito de lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza a lo mío y lo tuyo en el estado jurídico”, §41 y §42.

262 Alessandro Biral ha explicado con su habitual claridad este aspecto central de la teoría hobbesiana del Estado, sobre el que hablaremos un poco más abajo. En cualquier caso, cf. Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., pp. 65-7.

263 Hobbes, *De Cive*, ob. cit., p. 118.

representante, y de este modo eleva una voluntad particular concreta al *status* de voluntad política común. Sin duda tenemos aquí ese hiato fundamental entre la persona natural y la persona *ficta*<sup>264</sup> que, como veremos más adelante, será esencial para pensar el doble problema de la *corruptibilidad* y la *necesaria perfectibilidad* del representante, pero ahora lo que interesa es otra cosa. Buena parte de los comentadores de Hobbes han permanecido en la superficialidad de dicha operación sinecdóquica, y han obtenido una conclusión que, si bien el texto de Hobbes no impide, en modo alguno es avalada o sugerida por este. Parece indudable que la operación por la cual el pacto produce una voluntad común es, como hemos dicho, una operación de *cesión* o *transferencia*. Si hay *pacto*, y no exactamente *contrato*, ello es porque lo que se transfieren son *derechos*, y no cosas, y el régimen bajo el cual estos derechos son transferidos es el de la *cesión con una esperanza futura* y no el del mero e inmediato intercambio. Es evidente que en tales condiciones el soberano no está obligado a ninguna clase de contraprestación, pero ello es mayormente por una razón: el soberano no preexiste al pacto, sino que es su resultado. Esta falta de contraprestación *inmediata* –imposible, como vemos, porque no hay contratación posible alguna con un soberano entonces inexistente– ha llevado a muchos intérpretes a definir el acto de la transferencia de derechos en la que incurren las voluntades particulares como una *enajenación*. Como resulta obvio, en tales lecturas las voluntades particulares ceden sus derechos a fondo perdido. Una vez constituido, el soberano ya no tiene de qué responder. Su poder, absoluto, no reconoce límite alguno, y, como resultado del pacto, los súbditos se ven sometidos a un poder de una discrecionalidad tal que, si es tolerado, ello es porque, al menos, está en condiciones de asegurar cierto orden.

Que la lógica del pacto social hace inviable una interpretación de este tipo –más adelante diremos algo sobre cómo nuestro totalitario siglo XX hizo mucho por imponer esta clase de lectura– es algo evidente, dado que, incluso en el temprano *De Cive*, publicado de forma prematura por la inminencia de la guerra civil inglesa<sup>265</sup>, Hobbes se cuida muy expresamente de no olvidar escribir “Sobre los deberes de quien administra el poder supremo” (cap. 13). Ya entonces parece claro que si bien el soberano no queda alcanzado por el *acto* del pacto, sí se ve afectado en cambio por su *lógica*. No es como su sujeto preexistente, pero sí como su producto que el soberano no puede olvidar la clase de obligaciones *intrínsecas* que la propia lógica del pacto impone a su accionar, y es quizá *para hacer explícita esta cuestión* que en el *Leviatán* Hobbes dejará de hablar en términos de *enajenación* y comenzará en cambio a describir esa transferencia de derechos en términos de *autorización*. Por la autorización se hace evidente que los súbditos ya no son solo súbditos, sino también ciudadanos, o lo que es lo mismo, que ya no pueden ser pensados sino como *agentes*

264 Cf. Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., cap. 16.

265 Tercera y última parte de los *Elementa philosophiae*, el *De cive*, que debía publicarse después del *De corpore* (1655) y el *De homine* (1658), fue entregado finalmente a la imprenta en 1642.



*corresponsables* de lo que, en efecto, el soberano hace ahora *en su nombre*. Ahora bien, ¿es ello un mero gesto de cinismo por parte de Hobbes? ¿No resulta perverso no ya justificar, sino incluso corresponsabilizar a los súbditos de la “tiranía” que sufren en sus propias carnes? Ciertamente, así lo sería si el poder del soberano hubiera de ejercerse discrecionalmente. Pero, ¿era ello acaso lo que Hobbes había previsto en su teoría?

#### 2.3.2.2. La dialéctica entre identidad y representación. Razones para la prevalencia de una determinada hermenéutica hobbesiana, o el *Contra Schmitt* de Alessandro Biral o Yves-Charles Zarka.

Hablando de los “dos principios de estructura política contrapuestos, de cuya realización ha de recibir su forma concreta toda unidad política”<sup>266</sup>, en su *Teoría de la constitución*, de 1928, Carl Schmitt menciona que, así como no hay ningún Estado sin representación, “de igual manera, no hay ningún Estado sin elementos estructurales del principio de identidad” pues “el principio formal de la representación *no puede ser ejecutado nunca pura y absolutamente*, es decir, ignorando al pueblo, siempre presente de alguna manera.”<sup>267</sup> Es probable que entonces Schmitt hubiera iniciado ya su paulatino deslizamiento epistemológico-jurídico desde una posición abstractamente decisionista hacia el más territorializado *Ordnungsdenken*, pero en cualquier caso, no deja de resultar irónico que haya sido un autor como él, tan consciente de las insuficiencias del principio representativo para explicar la unidad política, el principal promotor de una *lectura protototalitaria* de Hobbes cuyos efectos se dejan sentir incluso a día de hoy<sup>268</sup>. Es cierto que el Hobbes del *Leviatán* insistirá en que es la *autoridad*, y no la *verdad*, la que hace las leyes. Pero no es menos cierto –y, en cambio, sí menos recordado– que también se preocupará de mencionar el hecho de que ley civil y ley natural *coinciden en su extensión*, o lo que es lo mismo, que la *ley civil* no debe ser sino la *ley natural dotada del respaldo coactivo* del que esta última carece en el estado de naturaleza<sup>269</sup>.

Que la indiferencia específica entre ley natural y ley civil haya podido ser interpretada a favor de esta última –es decir, como si toda ley civil no pudiera menos que acertar en su interpretación de la ley natural, o, por decirlo un modo más simple, como si todo hecho normativo, cualquiera sea este, se viera *por defecto* ajustado a derecho–, es ya un signo de los tiempos de revolución pasiva en

266 Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., p. 270.

267 *Ibid.*, p. 273, subrayado mío.

268 Si bien las referencias de Schmitt a Hobbes son permanentes a lo largo de su obra, para una cierta sistematización de dicha lectura, cf. Carl SCHMITT, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Barcelona, Fontamara, 2008.

269 Respecto a la *igual extensión* de la ley civil y la ley natural, cf. Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., cap. 26.4.

los que se vive a partir del siglo XIX, tiempos que producirán el tipo epistemológico-jurídico *positivista* bajo el cual la ley civil se irá emancipando progresivamente de todas y cada una de sus originarias exigencias *normativistas*. “El pensamiento jurídico queda así convertido en pensamiento legal”<sup>270</sup>, dirá Schmitt críticamente en un escrito en que su mirada teórica sobre la reducción del derecho a la fuerza comienza a experimentar algunas alteraciones, pero nunca las suficientes como para poder descubrir con serenidad las especificidades del normativismo jurídico-político ilustrado.

En cualquiera de los casos esta reducción de la ley natural a ley civil sólo es posible en el marco de una comprensión del derecho fuertemente refractaria a ese tipo de *racionalización jurídica* que vemos desplegarse en Hobbes. Pertenece a la esencia del pensamiento moral ilustrado, sea este considerado en su dimensión ética o en su vertiente jurídica, el poder separar con claridad los dos momentos estructurales del acto moral: por un lado, el que pertenece a la *razón*; por el otro, el que corresponde a la *fuerza* o capacidad de ejecución de lo que dicha razón prescribe. Por el primero, la voluntad busca “una ley que representa *objetivamente* como necesaria la acción que debe suceder, es decir, que convierte la acción en deber”; por el segundo, “un móvil que liga *subjetivamente* con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esa acción”<sup>271</sup>. Aunque pertenecen a un autor al que se suele considerar en las antípodas de Hobbes, estos pasajes de *La metafísica de las costumbres* no hacen sino recoger, casi un siglo y medio más tarde, el tipo de desdoblamiento moral introducido en el pensamiento occidental por Hobbes. En efecto, a diferencia del soberano bodiniano –autor al que no por azar el análisis schmittiano de Hobbes intenta aproximar sistemáticamente al menos desde *Teología política*<sup>272</sup>–, el soberano de Hobbes no podría o no debería decir, como sí hace en cambio Enrique IV en su discurso del Louvre de 1599, *ma volonté devrait servir de raison*<sup>273</sup>. Aunque su voluntad pueda y deba servir de respaldo coactivo a la ley, y, por consiguiente, como *móvil* que predispone la obediencia de los súbditos, el soberano hobbesiano no espera que dicha obediencia se sustente pura ni fundamentalmente en el temor, sino, más bien –como, por lo demás, establece la primera y fundamental ley de la naturaleza–, en la esperanza de *obtener y conservar la paz*.

---

270 Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, p. 34. Para la descripción del tipo epistemológico-jurídico positivista y su *naturaleza mixta* a medio camino entre el normativismo y el decisionismo, v. pp. 32-44.

271 Kant, *La metafísica de las costumbres*, ob. cit., p. 23.

272 Cf. Carl SCHMITT, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, ob. cit. pp. 11-58.

273 La cita de Enrique IV aparece Bernard COTTRET, 1598. *L'Édit de Nantes*, Paris, Perrin, 1998, p. 210. Nosotros la hemos recogido de una obra ya citada de Antonio Rivera, quien reconstruyendo el contexto de aquella alocución escribe: “en el discurso del Louvre de 1599, pronunciado por Enrique IV con el objeto de obtener la ratificación del Edicto de Nantes por el católico Parlamento de París, el monarca *justificó* esta ley *no por su contenido mismo*, contradictorio con el absolutismo y con la religión galicana del rey, *sino por ser una decisión procedente del soberano*, del rey sabio y prudente a quien se debe la paz y la restauración del Estado francés. En este sentido debe interpretarse las siguientes palabras del discurso real que parecen extraídas de la obra de Bodin: *ma volonté devrait servir de raison*.” (Rivera, *El dios de los tiranos*, ob. cit., p. 143, los subrayados son nuestros)

Este auténtico deseo de *paz* –tan distinto del mero *orden* social que se puede proveer de un modo meramente coactivo, por cuanto hace pie en la *coimplicación voluntaria* del individuo entendido en tanto que *sujeto de interés*, y no en una mera *limitación externa* de su arbitrio– es lo que exige unas hermenéuticas de Hobbes sustancialmente distintas de aquella que, a nuestro juicio anacrónicamente, nos hace ver en el soberano absoluto hobbesiano una especie de *Führer avant la lettre*. Y en esta nueva dirección parecen orientarse interpretaciones como las que han podido producir en las últimas décadas autores como Yves-Charles Zarka o Alessandro Biral. Por no ser este un trabajo especializado en la materia, no corresponde que hagamos aquí un análisis exhaustivo de las mismas, pero en la medida en que ambas sustentan en buena medida nuestra propia lectura de Hobbes –y, a través suyo, de la modernidad– no está demás dejar aquí asentados cuáles nos parecen sus méritos fundamentales.

En cierta sintonía con la hermenéutica foucaultiana de Hobbes desplegada en *Defender la sociedad*<sup>274</sup>, el primero de ellos vuelve a poner en un primer plano de la hermenéutica hobbesiana el *carácter fundamentalmente semiológico* de su teoría del poder<sup>275</sup>. En efecto, en su obra *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Zarka despliega los fundamentos de una *teoría hobbesiana del signo* que permite “superar la explicación del funcionamiento del poder en términos exclusivos o fundamentales de relaciones de fuerza, coerción o violencia”<sup>276</sup>. Siguiendo esa sugerente interpretación foucaultiana que quiere ver el estado hobbesiano de naturaleza como un “teatro de representaciones” y la “guerra” que allí se libra menos como una lucha efectiva que como un juego de *intimidaciones*, con Zarka se confirma la necesidad de hacer transitar la hermenéutica hobbesiana desde un registro más *fisicalista* a uno sin duda más *semiológico*. Pero en su caso, los signos no son sólo aquellos que se dan en el estado de naturaleza, ni tampoco los que corresponden con exclusividad al juego mutuamente intimidatorio del *bellum omnium contra omnes*. Por el contrario, si en Hobbes hay una semiología del terror, también la hay de la paz, ya que, en efecto, y siempre según Zarka, la concepción hobbesiana del poder del Leviatán solo puede entenderse como *fundada sobre* “la exigencia de la perfecta difusión de los principios del orden.”<sup>277</sup>

Tenemos, pues, que, en el caso de Zarka, el tratamiento de lo que haya de semiológico en Hobbes es de este modo más amplio que en Foucault. Y en efecto, si en Foucault lo semiológico no es aun enteramente lingüístico, y además está referido a ese momento estructuralmente pre-estatal que sería el estado de naturaleza, en Zarka, en cambio, lo semiológico no solo alcanza (i) al papel

274 Cf. Foucault, *Defender la sociedad*., ob. cit., pp. 87-95.

275 Cf. Yves-Charles ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Editorial Herder, 1997, cap. 2, “Lenguaje y poder”. La importancia de lo semiológico en la construcción hobbesiana del poder es sin duda alguna decisiva en la interpretación de Zarka. A este respecto, cf. Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ, “De la pasión al signo”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 32, 1998/99, pp. 344-9.

276 Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ob. cit., p. 146.

277 *Íd.*

que juega la *escritura* al interior del Estado, sino que (ii), por lo que concierne a la importante cuestión del *móvil* de la obediencia, permite pensar el dispositivo hobbesiano del Leviatán como algo que va mucho más allá de la mera coacción intimidatoria, y que en realidad está concebido por relación a las *condiciones lingüísticas de posibilidad* que afectan a la *constitución de una comunidad política específicamente moderna*. Antonio Rivera ha captado a la perfección este aspecto fundamental de la interpretación de Hobbes que realiza Zarka:

El lenguaje es un instrumento ambivalente en la *pragmática* hobbesiana: los *actos de palabra* pueden provocar la guerra o instaurar la paz. En el estado natural cualquier sujeto ostenta el derecho a utilizar las palabras en su propio beneficio: la igualdad de hecho (no sólo las facultades corporales de los hombres son prácticamente iguales, sino también sus facultades espirituales) y de derecho (cada uno es libre para usar como quiera su propio discurso) explica por qué cada individuo constituye “un centro autónomo de producción y de interpretación de los signos”. En este *tiempo* todos los hombres se parecen al *pseudorretórico* de Canetti. Falta entonces –señala Zarka– “un centro jerárquicamente dominante como lo es el poder político” capaz de poner orden en el caos de malentendidos, malinterpretaciones y sospechas generado allí donde cada cual toma su propia razón como norma universal, donde cada uno se erige en intérprete privado de su propio discurso y del discurso del otro. Por tanto, con el objeto de alcanzar el mayor entendimiento y clausurar este período de incertidumbre y temor, es preciso sustituir la unilateralidad del yo por el principio de la conmutatividad del yo y del otro. Pues bien, los preceptos de razón dotados de una validez universal, es decir, las leyes naturales, proporcionan las normas éticas necesarias para un ejercicio no contradictorio del lenguaje y, por ende, para alcanzar la paz. La ley natural es simultáneamente un principio ético regulador de la interlocución y una norma moral de la convivencia. Por ello, lenguaje y política, comunicación y paz, se encuentran unidos. La regla de la reciprocidad resume en cierto modo la esencia de estas normas naturales: “para que la palabra escape a la contradicción del soliloquio, es necesario que yo haga del otro una instancia constitutiva de sentido de mi propio discurso; igualmente, para salir del estado de guerra, es necesario que yo me contente con la misma libertad que concedo a los otros”<sup>278</sup>.

Como puede verse, toda la filosofía política hobbesiana no se enderezaría sino a un único objetivo. Partiendo de ciertas premisas metafísicas y antropológicas que su *Elementa philosophiae* recoge, no por azar, con antelación a la reflexión política propiamente dicha, de lo que se trataría con Hobbes es de generar los *suficientes signos de confianza* como para que, torciendo la inercia de un flujo de hostilidades necesariamente creciente y autorreproductivo, los hombres puedan por fin *pre disponerse hacia la paz*, cumpliendo de este modo con la primera y fundamental ley de la naturaleza. Ahora bien, ahí es donde intervienen precisamente los *justos*<sup>279</sup> –o, mejor dicho, donde

---

278 Antonio RIVERA GARCÍA, “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *Res publica*, 1, 1998, pp. 191-2. (Los entrecomillados son fragmentos extractados de la propia obra de Zarka)

279 Sobre el exacto significado que adquiere un término como “justicia” y, en general, sobre el sentido de la “moral” en Hobbes, conviene recordar con Biral: “Los nombres de las virtudes y de los vicios son idénticos a los de la filosofía moral tradicional, pero en la filosofía de Hobbes se ha modificado radicalmente su significado. Virtuosas son las acciones cuyo principal efecto consiste en la constitución y conservación de la única sociedad legítima según la naturaleza y, por ello, realmente pacífica: la *federación* de todas las libertades naturales. Estas libertades deben ser limitadas en la misma medida para que sea posible la coexistencia de todas ellas. Virtud es así un concepto sinónimo de sociabilidad, de manera que todo cuanto obstaculice o no favorezca a esa sociedad *federal* se convierte en inmoral. Se trata de un giro de una importancia histórica decisiva: una acción ya no es antisocial por ser inmoral,

se verifica la necesidad de que los justos puedan devenir también los poderosos, para que *razón y fuerza* puedan tejer así su indispensable alianza—, sin los cuales, por cierto, el Leviatán *jamás podría llegar a ser lo que debe ser*. Alessandro Biral comprendió mejor que nadie este problema. Y en un pasaje de su “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, glosando una importante tesis del *Leviatán* en la que se dice que *en un determinado caso* “ni el gobierno civil ni el Estado serían necesarios en absoluto, ya que habría paz sin tener que recurrir al sometimiento”, escribió:

Si todos los hombres, *sin excluir a ninguno*, fueran capaces de conocer el gran mecanismo del mundo, pudieran deducir de él las leyes naturales y fueran capaces de evitar su violación, liberándose así de pasiones que, como el odio, el resentimiento, la envidia, el orgullo o el deseo de superioridad, transforman en *pasivas* sus acciones, podrían disfrutar de su poder, dominar la naturaleza e inaugurar el tiempo de paz<sup>280</sup>.

El problema, como reconocerá de inmediato Biral, es que en caso de no darse tal *unanimidad*, “víctimas de su [propia] virtud anticipada”, los *justos* serían, por ello, los primeros en perecer<sup>281</sup>. Precisamente para evitar esta trágica coyuntura —que haría del Leviatán el mero aparato de una dominación espantosamente irracional—, es que *los justos tendrán que devenir también los fuertes*, de suerte tal que esos preceptos de la razón que Hobbes había llamado *leyes de la naturaleza* puedan también transformarse, por fin, en *ley civil*. Sólo entonces, la coerción habrá tenido sentido, y con el tiempo se podrá aspirar a generar una obediencia fundada no ya en el temor al castigo, sino en un genuino e inteligente consentimiento<sup>282</sup>.

#### 2.3.2.3. Inexorabilidad del horizonte representativo: Hobbes como alfa y omega de la modernidad, o de las variaciones de la autorización.

Ahora sí estamos en condiciones de intuir el profundo sentido de la doctrina hobbesiana de la *autorización*, una doctrina que ciertamente no pareciera pretender hacer de la representación el soporte de una delegación irrestricta e irresponsable, tanto como una instancia constituyente a partir de la cual poder restaurar una comunidad perdida. Quizá por ello, de Hobbes en adelante, y siempre

---

pero sí es inmoral por ser antisocial. La moral y a no existe en cuanto moral, tan sólo reaparece bajo otras vestiduras, como instrumento para la socialización de la libertad natural.” (Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., p. 64)

280 *Ibid.*, p. 65.

281 O como escribe Biral: “En realidad, ¿qué sucedería si algunos renunciaran a su derecho natural ilimitado y adoptaran un comportamiento *sociable* y, en cambio, otros conservaran el *jus ad omnia*? Seguramente los primeros serían víctimas de su virtud anticipada y del derecho de guerra invocados por los segundos.” (ídem.)

282 En definitiva, como explica Biral: “Se trata así de imponer la paz a través de la coerción, de crear la sociedad mediante la instauración del gobierno. Esta fuerza o poder aparece en sustitución de las virtudes, protege a todo el que se contenta con el derecho útil y obliga a los demás a que hagan lo mismo. Si bien no existe en la naturaleza, puede ser creada por los *justos* mediante el pacto político.” (*ibid.*, p. 67)

y cuando se mantenga en la línea de querer conservar esa específica clase de comunidad que llamamos *Estado*, la modernidad no tendrá sino una única empresa en su horizonte: construir la nueva *ecclesia*, hecha ahora de sujetos *libres e iguales*<sup>283</sup>. Y a eso es, en efecto, a lo que los modernos llamarán la Revolución:

El Estado por antonomasia, el Estado en general como se puso de moda llamarlo durante la Revolución francesa, sobre el que reflexionaron teóricamente en profundidad los filósofos idealistas, adquirió pretensiones normativas con objetivos jurídicos y morales que sólo cumplirían en el futuro. El Estado auténtico era el que estaba por venir, el Estado del futuro<sup>284</sup>.

Esta es la clase de intuición que tiene en mente Giuseppe Duso al declarar que *no hay para la modernidad un más allá del principio representativo*. La paradoja de la Revolución surge exactamente de allí. No tanto de un vértigo *modernista* que sólo repelería a los espíritus más reaccionarios<sup>285</sup>, sino de las flagrantes contradicciones filosófico-jurídicas de surgen de tan siquiera pensar en atentar contra la legitimidad del sujeto mismo que, llegado el caso, luego deberá ser puesto al servicio de la Revolución<sup>286</sup>. Para la reflexión política más conscientemente moderna, reflexión que ha dejado de pensar en invocar el *ius resistendi* y se ha vuelto por ello mismo forzosamente estatalista, el Estado aparece como un sujeto que debe ser no tanto deslegitimado como revolucionado. Si no hay más allá del principio representativo, tampoco hay más allá del Estado, y el Estado –Estado que por supuesto no puede ser sino total–, o mejor aún, esa *voluntad común* del Estado –voluntad que a Tocqueville le hizo alumbrar la expresión “despotismo de masas”– se impondrá necesariamente, aun si para ello debe cambiar de nombre y hacerse pasar por Sociedad.

Como veremos, esto es lo que comprende/realiza ese extraño principio de civilidad que hemos

---

283 Para Hobbes, desprovistas de toda connotación jurídico-moral en el sentido clásico del término, esa libertad e igualdad no son sino las características que se siguen del más estricto *concepto mecanicista del hombre* entendido este como mero *sujeto de interés*. En este sentido, la libertad e igualdad que Hobbes reconoce en los hombres nada tiene que ver con el tipo de libertad o igualdad que le podían ser atribuidas previamente a título *personal* y en tanto que, por ejemplo, *criaturas* de Dios. Se trata sin más de una libertad o igualdad animal, frente a la cual, sin embargo, hay una mínima diferencia. Por lo que sea, el hombre tiene alguna clase de entorpecedora conciencia que lo fuerza a deliberar y a formarse una idea del mundo que no está exenta de ciertas expectativas. En este sentido, la animalidad que ofrece es *una animalidad muy particular*, que, según vimos, *siempre necesitará* alguna clase de *orientación semiológica*. Podríamos decirlo así: la disposición semiológica del hombre padece *horror vacui*. Y, por consiguiente, si la dotación semiológica necesaria para orientarse no es aportada por el Leviatán, con su mandato de universal reciprocidad como horizonte, no por ello el hombre dejará de encontrar signos a partir de los cuales hacer sus elecciones. De hecho, como se recordará, el *bellum omnium contra omnes* también era el producto de una determinada semiología.

284 Koselleck, “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, art. cit., p. 37.

285 Para la cuestión del *modernismo* cf. Marshall BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 2011, muy especialmente la “Introducción. La modernidad: ayer, hoy y mañana”, pp. 1-27

286 Por eso Marcuse, que era perfectamente consciente de esta clase de aporías que había suscitado la modernidad, podrá escribir: “A pesar de su agria crítica al Terror, los idealistas alemanes dieron unánimemente la bienvenida a la Revolución, llamándola aurora de la nueva era, y todos relacionaron los principios básicos de su filosofía con los ideales que ella representaba.” (Marcuse, *Razón y revolución*, ob. cit., p. 9)

dado en llamar *neoliberalismo*, un *ethos* que si bien no dudó en empezar apelando a los atractivos de la *diferencia*, hoy se muestra más potentemente *uniformizador* que ningún otro precedente. Tanto Carl Schmitt como Antonio Gramsci sabían que lo propio de un Estado total –al que el segundo llamaba más bien *Stato integrale*– era haber borrado la frontera *orgánica* entre Estado y sociedad civil, para dirigirse así, de este modo, a una formación social necesariamente posliberal. Lo que ciertamente no sabían –pero acaso sí habían podido intuir<sup>287</sup>– es que la forma más perfecta del totalitarismo no es la que se realiza por el lado autoritario del Estado, sino, más bien, por el lado termodinámico de la Sociedad. De ello tendremos que ocuparnos más adelante, pero ahora es momento de intentar ver con cierto nivel de detalle cómo son los problemas que se plantean en torno a la cuestión ontológico-política de la *autorización*, los de algún modo dinamizan el proceso revolucionario de la modernidad.

#### 2.4. Contrato y Revolución. Los dilemas de la autorización.

Como acabamos de ver, si por algo se caracteriza el nuevo Leviatán, ello es, ante todo, por no ser una magnitud *dada*. O lo que es lo mismo, por ser un proyecto, algo a realizar, *una obra que debe ser construida*. En este sentido, aunque Koselleck se indignara con esa resolución con la que Rousseau se había enderezado a pensar “metafísicamente” la política, corresponde a toda la modernidad política –precisamente en tanto que *constructivista*– el ser inexorablemente “metafísica” y, por lo mismo, indefectiblemente “revolucionaria”. En la estela de un análisis de la modernidad que ha asumido estas premisas, en este último apartado nos interesa abordar dos tipos

---

287 Como ha explicado José Luis Villacañas, todo el fervor polémico con el que Schmitt criticara el concepto blumenbergiano de modernidad no se entiende sino como el reflejo precisamente de esta intuición: “De este proceso-progreso se espera que produzca las condiciones de posibilidad de mantenerse a sí mismo en su continua novedad. Y se tiene esa esperanza porque sólo se encuentra sentido en agotar la inmanencia en la presencia. No sólo el ser humano se ha elevado al sumo poder desde la nada, sino que tiene que estar en condiciones de garantizar, incluso desde la nada, la producción continua de mundo. Esa humanidad continuamente nueva a la que se le garantiza un mundo nuevo de forma continua, sólo reclama de la ciencia que le entregue los medios para que su libertad de valoración sea también continuamente nueva. Estas valoraciones continuamente nuevas *no permiten la noción de identidad propia ni ajena*, y lo único que podría significar un enemigo, lo viejo, se liquida por sí mismo. Su existencia no tiene forma, porque es difícil y lento cambiar la *forma* frente a lo fácil que resulta cambiar un mero deseo. Hoy de sobra sabemos de qué hablaba Schmitt. En todo caso, era éste el horizonte que se veía venir en 1970 y Schmitt comprendió que se derivaba de la noción de legitimidad de la Modernidad que Blumenberg había descrito. Un universo entregado a la mera inmanencia parecía soportable en la medida en que garantizara una novedad continua. Así que la divisa de los tiempos postreros tenía que ser: «En vez de razón, libertad; en vez de libertad, novedad». [...] La Modernidad por fin se conocía a sí misma. Ahora se ventilaba la gran decisión: ¿era soportable?” (José Luis VILLACANAS, “La leyenda de la liquidación de la teología política”, Epílogo de Carl Schmitt, *Teología política*, ob. cit., p. 179, el primer subrayado me pertenece) Por cierto, quizá convenga evocar aquí las palabras finales con las que Schmitt cierra su *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*: “En mi artículo sobre Hobbes «Die vollendete Reformation» [La Reforma cumplida] he señalado que así *se abre un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes*.” (p. 121, subrayado mío)

de cuestiones.

(i) En primer lugar, será preciso plantearse lo siguiente: ¿cuál es la relación entre la Revolución y un concepto hobbesiano de *autorización* que, fácilmente *retorizable*, no está en condiciones de garantizar la satisfacción de sus exigencias normativas intrínsecas? ¿Puede la Revolución ser pensada como el proceso histórico que se abre por la necesidad de resolver los desafíos que plantea dicho concepto? Para dar respuesta a esta clase de interrogante es que tratamos de ver cómo la propia evolución de la filosofía contractualista muestra una especificación cada vez mayor del potencial *regulativo* del contrato; una especificación que, llegado el caso, no podrá dejar de plantear las *cuestiones específicamente políticas* relativas al campo de lo que en *La metafísica de las costumbres* Kant llamara la “antropología moral”.

(ii) Un segundo grupo de interrogantes se planteará más bien del siguiente modo. Suponiendo que la Revolución, y con ella la Historia, no fueran sino los precipitados conceptuales en los que se refleja esa voluntad de la modernidad de *realizar* sus propias premisas contractualistas –*libertad e igualdad* de todos los individuos naturales–: ¿que podría significar exactamente una tesis como la tesis dusiana del “fin de la época del Contrato” –y junto con ella, claro está, otras que le son estructuralmente afines como las tesis posmoderna, posdemocrática, postsoberana y, en definitiva, la tesis poshistórica? ¿Se trata de afirmaciones meramente “ideológicas”? ¿O contienen en sí algo de “realidad”? Y, en cualquier caso, ¿cuánto de estas preguntas no remiten necesariamente a una cierta *retoricidad intrínseca* a esas premisas que, como *valores morales* suyos, la modernidad estaba llamada a *realizar*? A intentar dar respuesta a este tipo de cuestiones dedicamos nuestro último apartado.

#### 2.4.1. La centralidad del concepto de autorización y los problemas que plantea.

En la medida en que el concepto de *autorización* se vuelve el concepto fundamental a la hora de explicar el funcionamiento del *principio representativo*, ahora es preciso intentar analizarlo con cierto nivel de detalle. Como hemos explicado en el apartado anterior, durante mucho tiempo la interpretación del concepto de autorización ha estado intrínsecamente dominada por la forma teológico-política de la *potentia dei absoluta*, la cual, frente al paradigma de la *potentia dei ordinata*<sup>288</sup>, parecía empujarnos a pensar la representación en los términos de una delegación

---

288 Para la distinción medieval entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* y su trasvase desde un ámbito puramente teológico al pensamiento político, cf. Rivera, *El dios de los tiranos*, ob. cit., cap. V, pp. 198-204, “Teología política



necesariamente irrestricta e irresponsable. Es decir, una vez constituido el nuevo *Deus mortalis*, este podía obrar a su antojo, sin ningún otro límite más que aquellos que se le imponen de un modo exógeno y sin duda alguna post-jurídico por la sola necesidad de conservar su reino<sup>289</sup>. Ahora bien, ¿es esto así en Hobbes? ¿Es el soberano de Hobbes un soberano “absoluto” *en el mismo sentido* en que podría serlo el soberano en el que piensa un Bodin o un Naudé? ¿Basta el concepto de “absolutismo” para poder garantizar la unidad de sentido de un determinado grupo de ideas sobre la representación pública que circulan en aquella época? ¿No hay ya allí mismo, en los orígenes de la modernidad, el principio de una ruptura que explica que el carácter “absoluto” de la representación pública pueda acabar oscilando entre dos teorías en principio incompatibles como son la teoría del poder constituyente de la nación –que no es una teoría de la *excepcionalidad jurídica*, sino una teoría de la *construcción popular de un derecho común*– y esa otra teoría que es la de la llamada *ratio status*?

#### 2.4.1.1. La autorización como personificación de la voluntad política pública.

En el apartado tercero vimos cómo la aparición en Hobbes del concepto de *autorización* surgía precisamente para disolver los malentendidos que podían haberse generado con un concepto como el de *enajenación* al momento de describir la operación de transferencia o cesión de derechos implicada por el pacto social<sup>290</sup>. Para Zarka, sin embargo, esos malentendidos no eran ociosos. Surgían por el contrario del propio planteamiento hobbesiano, que, a la hora de pensar ese “tránsito de la multitud al uno” en que consistía el pacto, imponía una *doble condición* en principio aporética. En efecto, si el tránsito de la multitud de los individuos a la unidad del Estado exigía “tránsito de una multiplicidad de *personas* naturales a una persona civil única, y tránsito de una multiplicidad de *voluntades* particulares a una voluntad política única”, entonces, la construcción del Estado parecía exigir una cosa tan inverosímil o lógicamente imposible como el hecho de que “la voluntad política” fuera “a la vez *única y pública*”<sup>291</sup>. Esta era precisamente la clase de aporía que el

---

medieval: *potentia absoluta* y *ordinata* del rey”.

289 Esta forma de entender el carácter “absoluto” de la soberanía es la propia de los teóricos de la *ratio status*. Además de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin, las otras dos grandes referencias clásicas para un estudio sobre la razón de Estado son sin duda el texto de Giovanni BOTERO, *Della ragion di Stato*, y la obra de Gabriel NAUDÉ, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, de 1589 y 1639 respectivamente. La fuente principal para su estudio contemporáneo sigue siendo Friedrich MEINECKE, *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997. V. asimismo Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clases del 8, 15 y 22 de marzo.

290 Este es el problema central del que se ocupa Zarka, “La república según Hobbes: la voluntad política pública”, en *Filosofía y política en la época moderna*, ob. cit., cap. VI, pp. 113-22.

291 *Ibid.*, p. 114, subrayados míos.

concepto de *enajenación* no sólo no podía resolver, sino que reafirmaba –reduciendo lo múltiple a lo uno sólo *formal o aparentialmente*, o lo que es lo mismo, *estableciendo como* “general” una voluntad particular cualquiera–, y para solucionar la cual surgirá el concepto de *autorización*.

Si antes de su aparición “parece que la condición de *unicidad* es incompatible con la condición de *universalidad*”<sup>292</sup>, una vez que la *autorización* hace su entrada en la escena las cosas ya no podrán ser iguales, y las interpretaciones de la representación hobbesiana de tipo *delegacionista* tendrán serios problemas si verdaderamente quieren hacerse cargo de lo que haya de innovador en la nueva fórmula. En efecto, si Hobbes propone un nuevo concepto ello es porque cree haber hallado por fin la cuadratura del círculo. Después de todo, la antropología mecanicista que subyace a su formulación de la teoría contractualista casi que se lo exigía. Que todos los sujetos sean iguales –y para Hobbes *lo son* no sólo como animales capaces de darse pareja muerte en caso de sentirse mutuamente amenazados, sino también como sujetos de interés dotados de la capacidad de deliberar e instituir/reconocer los signos conducentes a la paz social y al orden– es la mejor noticia que cabe esperar para una doctrina de la representación, pues ello significa que, siendo el representante un sujeto material y objetivamente *fungible*, bastará con que este se comporte como *uno más*, como *uno cualquiera* o, por decirlo del modo más claro posible: como el *individuo universal* que se supone que es<sup>293</sup>.

Como prueban las lecturas de Zarka, pero también la del propio Alessandro Biral, sólo cuando se asume de un modo coherente la filosofía hobbesiana en su integridad –es decir, coordinando lo que pueda haber en ella de teológico-política con sus fundamentos, radical y fundacionalmente mecanicistas–, la doctrina de la representación/autorización libera todos sus efectos epistémicos. ¿Qué es lo que vemos entonces? Que no hay *autorización* sin autores –lo cual, como veremos enseguida, implica la inmediata distinción entre *autor/actor*–, o, lo que es mejor, que no es casual, como advierte Duso, que la producción del nuevo cuerpo político no pueda ser explicada por Hobbes sin invocar antes el concepto *teatral* de *persona*:

Resulta significativo que, en el *Leviatán* de Hobbes, el capítulo relativo al concepto de persona preceda al dedicado a la definición y origen del cuerpo político. Así como este último sólo puede ser pensado a partir del concepto de *persona*, parece igualmente difícil hablar de persona en el estado natural, esto es, allí donde el hombre se reduce a una trama de fuerzas mecánicas y donde la voluntad se muestra como el último apetito o la última fase de una serie de movimiento internos de la psique. [Por ello] Hobbes incluye dos elementos en su

---

292 *Ibid.*, p. 115, subrayados míos.

293 Este es precisamente el tema del que se ocupa la primera parte (“Individuo y Estado”) de la ya citada obra de Zarka sobre *Hobbes y el pensamiento político moderno*. En palabras de López Álvarez, ahí encontramos “la *teoría del individuo universal*, que trasciende el modelo de la singularidad heroica [de Gracián], presenta el perfil de una naturaleza humana común —el deseo de conservación propia y el temor a la muerte—, y construye un concepto de ciudadanía universalizable a partir de los principios del derecho natural. De este modo, Hobbes puede evitar tanto la explicación de la sociedad en términos de jerarquía natural como la concepción orgánica del pueblo.” (López Álvarez, art. cit., pp. 345-6)

definición y etimología del término persona. El primero afecta al sentido jurídico de la palabra, de modo que *persona* alude a todo sujeto a quien le son imputables palabras y acciones: si tanto una como otras son suyas la persona es natural; si son ejecutadas con la ayuda de otros, entonces es *ficta* o artificial (*feigned a artificial person*). El segundo concierne al aspecto intrínseco de la misma etimología latina, según la cual persona se identifica con el disfraz o la máscara utilizada por el actor en la representación teatral. Desde este punto de vista *personificar equivale a interpretar, a representar*<sup>294</sup>.

¿Qué debemos concluir a partir de un pasaje como este? Una cosa parece clara: personificar o representar es *interpretar*. O lo que es lo mismo: según Hobbes no puede haber un *actor* o representante sin un *autor* o... ¿representado? Conviene reparar en esta asimetría. En efecto, la analogía podría conducirnos a error, porque, al parecer, se reintroduciría así ese *mandato imperativo* que caracterizaba a las formas premodernas de la representación política, y es evidente que ello no es así en un Hobbes en el cual sólo el pacto consagra “la unidad real de todos los individuos en una única y misma persona”<sup>295</sup>. ¿Quién es pues el *autor* si el pueblo no preexiste al representante, si, todavía más, no es sino un efecto de su representación constituyente?

El problema, como veremos de inmediato, es que en realidad no hay *autor*, sino, tan solo, *guión*. Y un guión que, como a aquellos célebres personajes de la obra de Pirandello, pone al Leviatán en busca de su autor. Digámoslo así: también el Leviatán debe producir el pueblo que lo autoriza; *debe realizar la idea que lo justifica*. Todo el carácter revolucionario de la modernidad puede explicarse por este sencillo detalle estructural. Lo hayamos advertido o no, el *autor* del Leviatán no estaba presente. Se encontraba lamentablemente *en el futuro*.

#### 2.4.1.2. La *corruptibilidad* del representante. Un problema ontológico-político.

Sería cuanto menos inocente atribuir a Hobbes una clara conciencia de este problema. Se diría que sucede incluso lo contrario. Hobbes no espera que el futuro produzca al hombre verdadero – hombre que, como el resto de la naturaleza, no sería sino un compendio de fuerzas más entre tantos otros–, sino, más bien, que, a través de una inaudita concentración de la fuerzas particulares en la persona pública del soberano, sea el presente el que desvele por fin la verdad. Quizá por ello Hobbes no aborda jamás el problema de la *corruptibilidad* del representante. No tanto por haberse desentendido de las obligaciones concomitantes a la función soberana, y haberse entregado así a

---

294 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, art. cit., pp. 35-6, el último subrayado me pertenece. El capítulo del *Leviatán* al que se hace referencia es, por supuesto, el capítulo XVI. Por lo demás, aquí Duso no hace sino expresar de forma resumida un hallazgo hermenéutico presente en Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., pp. 72-3.

295 Cf. Hobbes, *Leviatán*, cap. 17.

una concepción veladamente protestante<sup>296</sup> del *Deus mortalis* –es evidente que, en tal caso, un problema como el de la corrupción, que *exige pensar que lo que debía ser no es*, no podría ni tan siquiera plantearse–, como por haber creído que su Leviatán no podía ser sino una máquina máximamente eficaz, una máquina que, dominada por los *justos*<sup>297</sup>, permitiría instaurar la *sociedad regular* de un *modo* por fin *definitivo*.

Este problema de la *corruptibilidad* del representante –problema que como veremos desvelará a la teoría política moderna– es, sin embargo, un problema que aparece con él, y que sólo con él puede hacerse cabalmente comprensible, porque, en efecto, se trata de un problema que concierne a la estructura misma de la representación entendida como *autorización*. Como se recordará, para Hobbes, el soberano no es tanto el *autor* que *crea* una trama como el *actor* que *interpreta un guión ajeno* –o como diría Biral: la persona artificial “que recita una parte *escrita* por otros”–. Ahora bien, ¿cuál es esa parte, ese guión? No otra cosa que el propio contrato social, del que Biral:

Esto es el pacto político: la creación de un papel y la elección del actor que debe personificar dicho papel. Las acciones realizadas y las palabras pronunciadas por el actor previamente elegido, al estar escritas en el original de la obra, son atribuidas a los contratantes del pacto; los cuales son, en sentido estricto, los *autores* de la representación dramática. El pacto político supone la determinación (voluntad) de convivir en paz (texto original cuyo autor colectivo son los contratantes) y de otorgar la facultad, a la persona elegida como actor universal, de representar esta clara y precisa voluntad.

Como puede verse, entender el *telos* del pacto –producir un orden de convivencia pacífica– como *guión* de la función soberana, tiene aquí un doble mérito. No sólo permite comprender la razonabilidad de la constitución de una *única voluntad pública* –voluntad a la que los contratantes *deciden* someterse fundiendo en ella sus propias voluntades particulares–, sino que también permite *precisar* la *naturaleza* de este *momento “totalitario”* del pacto haciendo ver (i) que esa voluntad total o única solo es *verdaderamente* pública *sí y solo sí* en ella se preserva la *premisa liberal* que la justifica<sup>298</sup>, y (ii) que si esa voluntad “única” no es verdaderamente “pública”, la propia legitimidad

---

296 Esta es en efecto la tesis de Rivera, quien, siguiendo en ello a Schmitt, y a pesar de diferenciarla con claridad de otro tipo de teología política muy distinta, coloca a Hobbes del lado de la Reforma: “La versión jurídica de la doble *potentia Dei* va a facilitar la aparición de una teología política, esto es, de una teoría que subraya el parecido entre el poder del soberano temporal y el del Creador. Evidentemente, tal concepto de *teología política* tiene un carácter mucho más amplio que el defendido por Carl Schmitt, quien da la razón a Hobbes cuando éste rechaza la distinción medieval e identifica el poder de Dios con su poder absoluto. Pues bien, antes de la llegada de la Reforma, y, aún después, dentro del ámbito católico y anglicano, se desarrolla una teología política para la cual todo monarca, emperador o Papa posee los dos poderes anteriores. A esta teología política [que viene de Duns Escoto y que supone que la divinidad actúa tanto *de iure* –siempre que respeta el cauce *ordinario* de la ley revelada– como de *potentia absoluta* cuando infringe *de facto* las normas naturales] la voy a denominar *medieval* o *amplia* para diferenciarla de la moderna, de la que lleva la nueva noción del dios de la Reforma, fundamentalmente calvinista, al ámbito de lo político.” (Rivera, *El dios de los tiranos*, ob. cit., pp. 200-1)

297 Téngase presente aquí la cuestión de la reducción hobbesiana de la “moralidad” a “sociabilidad” mencionada más arriba (2.3.2.2).

298 En pocos lugares esta *finalidad liberal* del contrato resulta tan evidente como en el capítulo 13 del *De cive*, capítulo en el que, no por azar, Hobbes habla de “los *deberes* de quienes administran el poder supremo”. En ese contexto, y

del Estado es la que entraría de este modo en crisis<sup>299</sup>. Es pues por la teoría de la representación como *autorización* que, de pronto, ese soberano absoluto y “protototalitario” de Hobbes tiene sin embargo delante suyo una normativa con la que cumplir.

En lo esencial, a ello se reducía según vimos el tránsito de una teoría *enajenativa* de la representación a una de tipo *autorizativa*. En efecto, si el representante se puede corromper es porque hay un cierto orden normativo que respetar –y, por estricta contraposición lógica, allí donde la voluntad general no es más que un *significante vacío*, el problema de la corruptibilidad del representante es sencillamente ininteligible–, pero, más importante aún, desde un punto de vista ya no normativo, sino estrictamente ontológico, si el representante se puede corromper ello es, ante todo, porque es una *persona ficta*. Porque la *agencia* pública siempre está en manos de un *actor* privado –y, en rigor, no puede no estarlo, porque toda agencia necesita de un agente, y los únicos agentes disponibles, los únicos capaces de movilizar un cuerpo colectivo, siempre son los individuos o personas naturales–, es que la representación está estructuralmente abierta a la posibilidad de su corrupción, o lo que es lo mismo, a la eventualidad de que el actor deje de interpretar el papel para el cual ha sido contratado, y quiera imponer su propio guión. O como dice Biral:

Pero precisamente ahora que el análisis del pacto parece haber terminado, el discurso hobbesiano vuelve a plantear problemas. La necesidad de elegir a una persona natural como depositaria de los poderes alienados por los contratantes, abre una peligrosa fisura en la compacta construcción hobbesiana, desvelando así los déficits del edificio conceptual. Por esta causa, los posteriores filósofos iusnaturalistas pudieron acusar a Hobbes de haber construido una máquina política imperfecta, pues, sin protección posible contra el arbitrio del soberano y expuestos a cualquiera de sus caprichos, resulta más probable que los súbditos, en lugar de una beneficiosa libertad, sufran una irremediable esclavitud<sup>300</sup>.

El problema de la corrupción no es sólo un problema moral, sino, como vemos, un problema ontológico que concierne a los fundamentos mismos del cuerpo político moderno. La máquina

---

advirtiendo que aunque no está ni puede estar coaccionado por la ley civil, no por ello el soberano está eximido de “el *deber* de obedecer, en todas las cosas y en la medida de lo posible, los dictados de la recta razón, la cual no es sino la ley natural, moral y divina”, Hobbes aclara no sólo quiénes son los auténticos beneficiarios del pacto, sino también *en qué sentido específico* deberían serlo. Siendo que “los poderes fueron constituidos para lograr la paz, y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo”, Hobbes escribe: “En este apartado entendemos por *pueblo* no una persona civil, es decir, no la ciudad misma que gobierna, sino la multitud de súbditos que son gobernados. Pues la ciudad no fue instituida para beneficio de sí, sino para beneficio de los súbditos.” Y respecto a la verdadera naturaleza de ese beneficio, vuelve a precisar: “Mas por el término *seguridad* no debemos entender la mera preservación de la vida en las condiciones que sean, sino la vida feliz. Con esta finalidad se reunieron libremente los hombres en asamblea e *instituyeron* un gobierno: para lograr, en la medida en que la condición humana lo permita, vivir placenteramente.” (*De cive*, op. cit., pp. 211-2)

299 Hacia el final del capítulo 13 del *De cive*, hablando en este caso de la corrupción de la función judicial, y del modo en que la misma impide el recto funcionamiento para el cual fue constituida la ciudad, Hobbes no duda en afirmar que una distorsión de tal orden libera a los súbditos de su deber de obediencia: “Es más: en condiciones así, la ciudad misma será disuelta, y a cada hombre le será devuelto el derecho de defenderse por sí mismo.” (*De cive*, op. cit., p. 224)

300 Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., p. 90.

perfecta es una máquina *del* soberano, puesta en su mano y a su servicio. Forma primigenia e imperfecta del panóptico –diferenciable por el hecho de que únicamente exige obediencia pública y *externa*, y resguarda en cambio un ámbito privado para el *foro interno* del súbdito<sup>301</sup>–, el problema con la máquina hobbessiana es que pudiendo modelar todo lo visto, no puede sin embargo modelar el ojo del que ve.

#### 2.4.1.3. La obsesión por representar correctamente. La historia del contractualismo como trama de la Revolución.

Que de Hobbes en adelante la corrupción ya no podrá entenderse sino como una *traición del actor*, es algo que se comprende de inmediato ni bien se observan los esfuerzos que hacen los subsiguientes teóricos del contrato por tratar de acordonar y resolver esa fisura. El propio Hobbes, que había previsto el fenómeno, lo había considerado en última instancia irresoluble –ya que, conviene recordarlo, “el que represente la persona del pueblo o forme parte de la asamblea que lo representa, asume también su propia representación natural; y aunque se cuida, en cuanto persona política, de promover el interés de la comunidad, más se cuida, o no menos, de procurar su propio bien, el de su familia, parientes y amigos”– y se había limitado a tratar de minimizar los daños identificando al menos en la forma monárquica de gobierno un mal menor –por cuanto “los favoritos de los monarcas son [en términos comparativos] pocos”<sup>302</sup>–.

Ahora bien, de Hobbes en adelante, el problema ya no podrá ser menospreciado y, de hecho, como señala Biral, “algunas de las mejores páginas de Spinoza, Pufendorf, Locke o Rousseau están centradas en resolver este problema.”<sup>303</sup> En la propia obra de Biral se pueden consultar algunas de esas soluciones<sup>304</sup>, sin olvidar, no obstante, que el problema no acaba ahí, sino que se prolonga incluso en la etapa posrevolucionaria en obras como la de Kant o Fichte. En efecto, el Consejo consultivo en Spinoza, la separación de poderes en Locke, la libertad de pluma en Kant o la propia institución del Eforado en Fichte, todos estos mecanismos no tiene por función sino un único objetivo: neutralizar a la persona *natural* del representante o, dicho de otro modo, impedir que el

---

301 Como sabemos, en esta obediencia solo externa –en este querer controlar la *conducta* sin aspirar a ganar el *alma*– anida según el Koselleck de *Crítica y crisis* todo el potencial revolucionario de la modernidad, pues ese es el espacio franco que vendrá ocupar la moral burguesa *autónoma* desarrollada durante la Ilustración. Dicha moral aparece así como un partido que, llegado el caso, querrá devenir Estado.

302 Cf. Hobbes, *Leviatán*, ob. cit., cap. 19.

303 Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., p. 91.

304 *Ibid.*, pp. 92-3.

actor se salte su guión<sup>305</sup>. Ahora bien, si eso es así, ello es porque mucho antes de que Kant pudiera formularlo en sus términos clásicos, la observación hobbesiana de que el soberano *debe* atenerse a los principios racionales contenidos en la ley natural, en efecto hace ya de la idea del contrato una *idea regulativa*. Como hemos dicho, todo el potencial revolucionario de la modernidad descansa en esa premisa –y ello es así, quizá sea necesario aclararlo en nuestros tiempos, porque hablamos de una época en la que la idea del deber ser es comprendida de un modo inmediatamente *vinculante*–, pero el alcance global de este principio no acabará de comprenderse si no somos capaces de explicitar lo que ello implica en términos de *técnica política* en una obra como la de Jean-Jacques Rousseau.

Por las mismas razones por las cuales Hobbes sería ante todo un autor “absolutista”, de Rousseau suele decirse que es sin duda el gran teórico de la “democracia directa”. Lo que falla en sendas interpretaciones es exactamente lo mismo: la nula comprensión del modo en que está operando el moderno *principio representativo* en uno y otro autor. En Hobbes, ya lo hemos visto, como imperativo moral al que debe atenerse el soberano –y ello, interesa destacarlo, no por razones morales, sino estrictamente políticas, ya que de ello depende la *eficacia* del dispositivo hobbesiano del Leviatán<sup>306</sup>–, pero... ¿y en Rousseau? ¿No es Rousseau ese crítico acérrimo que llega a afirmar incluso que el moderno concepto de representación no es más que un mero residuo del “inícuo y absurdo” feudalismo<sup>307</sup>?

En efecto, no faltan las citas que podrían invocarse en apoyo de esta interpretación. Algunas de ellas incluso, brutalmente irreductibles: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio.”<sup>308</sup> Entre fragmentos como estos, y

---

305 En el *Tratado político*, Spinoza lo afirma de hecho abiertamente al mencionar, en la línea de Hobbes, que “la naturaleza humana es de tal índole, que cada uno busca con sumo ardor su utilidad personal y estima que los derechos más equitativos son los necesarios para conservar y aumentar sus intereses, mientras que *sólo defiende la causa ajena en la medida en que, de esa forma, afianza su propio bien.*” (Baruch SPINOZA, *Tratado político*, Madrid, Alianza editorial, 1986, p. 143, subrayado mío; cito por Biral, art. cit., p. 92)

306 En términos jurídicos podríamos expresarlo del siguiente modo. En Hobbes, la soberanía absoluta no es un fin en sí misma, sino un medio. Y como tal medio debe resultar *idóneo* para consumir el fin que ella misma proclama perseguir; en este caso, la constitución de un orden social pacificado. Ahora bien, cuando se recuerda el carácter *mecanicista* de los fundamentos últimos de la filosofía política hobbesiana, de inmediato se comprende hasta qué punto una soberanía absoluta de tipo *discrecional* no se aviene a dicha función, pues el orden social pacificado no es un orden idealista de espíritus, sino un orden social de *cuerpos*, que, además de *temor*, tienen la capacidad de experimentar otra clase de estímulos mucho menos inhibitorios como, por ejemplo, el *hambre*. En este sentido, desde un punto de vista estrictamente hobbesiano, la *semiología* del poder no puede no tener determinados *límites materiales*. Otra cosa muy distinta es que un orden social pacificado puede obtenerse por la eliminación sistémica de sus “residuos”, es decir, no tanto pacificando el conjunto social existente, cuanto aniquilando los elementos discordantes. El tránsito de la biopolítica a la tanatopolítica consistirá precisamente en esto, pero la tanatopolítica es menos una posición del propio Hobbes que una secuela de su filosofía política y de la *deshumanización* que ella comporta.

307 Cf. Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., libro III, cap. XV.

308 *Ibid.*, p. 120.

una hermenéutica rousseauiana habituada a desconocer el carácter forzosamente reduccionista de su propia interpretación del moderno concepto de representación<sup>309</sup>, muchas veces ha podido pasarse por alto una cuestión probablemente fundamental. ¿Cuál es el auténtico objeto de la crítica de Rousseau? ¿Es acaso lo que nosotros venimos llamando *principio representativo*? ¿O se trata más bien de algo que se describe mejor bajo el término *delegación*, y que además tiene en mente, ante todo, la forma de representación por cuerpos contra la que se levanta como vimos la modernidad?

En este sentido, quienes quieran hacer de Rousseau un crítico de la moderna idea de *representación* se enfrentarán a uno o dos inconvenientes difícilmente superables. En primer lugar, deberán omitir en sus comentarios a la teoría democrática del ginebrino el decisivo papel que pareciera jugar la figura del *legislador* en la arquitectura del *Contrato social*<sup>310</sup>. En efecto, ¿cuál es ese papel sino el de la mediación representativa? De todos conocidos es el capítulo sexto del libro segundo del *Contrato social*, en el que Rousseau habla “De la ley”. Como es sabido, allí todo el fervor democrático del ginebrino no le impide reconocer un delicado problema al que parece enfrentarse la participación popular en la vida pública. ¿Quién hace la ley? La primera respuesta, *leitmotiv* de la dimensión republicana del pensamiento de Rousseau, es obvia: es lógico que “el pueblo sometido a las leyes deba ser [por ello mismo] su autor”. Pero Rousseau insiste: en tal caso, ¿quién es el pueblo? ¿La “multitud ciega”? ¿El conjunto de los individuos naturales reunidos espontáneamente de un modo plebiscitario? ¿Quién exactamente? Conviene citar el pasaje *in extenso* para ver de qué modo no es sino el *principio representativo* el que explica la emergencia de la figura del *legislador*:

Las leyes no son propiamente sino las condiciones de la asociación civil. El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; sólo a quienes se asocian corresponde regular las condiciones de la sociedad; mas, ¿cómo las regularán? ¿Será de común acuerdo, por una inspiración súbita? ¿Tiene el cuerpo político un órgano para enunciar estas voluntades? ¿Quién le dará la previsión necesaria para dar forma a sus actos y publicarlos por anticipado, o cómo los pronunciará en el momento de la necesidad? ¿Cómo una multitud ciega, que con frecuencia no sabe lo que quiere porque raramente sabe lo que es bueno para ella, ejecutaría por sí misma una empresa tan grande, tan difícil como un sistema de legislación? Por sí mismo el pueblo siempre quiere el bien, pero por sí mismo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Hay que hacerle ver los objetos *tal cual son*, a veces *tal cual deben parecerle*, mostrarle el buen camino que busca, garantizarle de la seducción de las voluntades particulares, acercar a sus ojos lugares y tiempos, equilibrar el atractivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males alejados y ocultos. Los particulares ven el bien que rechazan: lo público quiere el bien que no ve. Todos tienen igualmente

---

309 Así, por ejemplo, el propio Schmitt reclama a Rousseau –y, dicho sea de paso, a Kant– este supuesto desconocimiento de la insuperabilidad del principio representativo. Cf. Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., pp. 271-3.

310 Cf. Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., libro II, cap. VII.



necesidad de guías: hay que *obligar a unos a conformar sus voluntades a su razón*; hay que *enseñar al otro a conocer lo que quiere*. De las luces públicas resulta entonces la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de ahí el exacto concurso de las partes, y finalmente la fuerza mayor del todo<sup>311</sup>.

“He aquí de donde nace la necesidad de un legislador”, dirá Rousseau inmediatamente a continuación. Como se ve, ni siquiera la *volonté générale* rousseauiana puede escapar a la eficacia del *principio representativo*. Por muy “general” que sea –tan general como la ley natural en Hobbes o la ley republicana en Kant– su sujeto sigue siendo igualmente *uno*, y ello es y será siempre así porque una y la misma es la exigencia ontológico-política a la que responde, a saber, que la voluntad *pública* sea *única y universal*. Todo lo demás –es decir, toda la reflexión filosófico-política moderna considerada en su conjunto– no es más que una discusión *procedimental*: ¿cómo conseguir que lo que tiene que ser sea, esto es, que el deber ser se realice? Con un soberano irresistible, dirán algunos (Hobbes). Y se les contestará que el soberano podría dejarse llevar por sus inclinaciones naturales y que, en tal caso, el poder coactivo del Estado, lejos de servir a la libertad de los individuos, la aniquilaría. Se propondrá entonces parcelar el poder soberano y establecer de algún modo un sistema de controles y contrapesos (Locke, Montesquieu); o mejor aún –en una suerte de renacimiento del intelectualismo ético de estirpe socrática–, se dirá que en la medida que el soberano no obra mal a sabiendas, lo que se debería hacer es establecer procedimientos de tipo consultivo (Spinoza, Kant) que permitan orientar el buen juicio del soberano. Tras la experiencia de la Revolución francesa –y quizá para que la revolución no devenga permanente– se pensará incluso en recuperar procedimientos de tipo revocatorio (Fichte), de suerte tal que un poder soberano que no reconoce exterior pueda ser al menos detenido.

Y así podría seguir en efecto la enumeración si no fuera por una única excepción, Rousseau, que dirá aproximadamente lo siguiente: todas estas soluciones son soluciones a medias, remedios inadecuados a una enfermedad que no acaban de entender y que el ginebrino no tardará en identificar como la causa misma del mal. Nos referimos, claro está, a la representación<sup>312</sup>. Pero ahora sabemos cuál es el exacto sentido que adquiere ese término por relación a una teoría política que no quiere ignorar las instancias de *mediación metafísica*: la *delegación*.

En efecto, aunque se desprecie la *delegación* –por lo que esta tiene de corporativa y por lo deletérea que resulta para un *ethos* republicano–, la *representación* jamás desaparecerá de la órbita

---

311 *Ibid.*, pp. 62-3.

312 “Sin embargo, únicamente Rousseau da el paso decisivo. En su opinión, ninguno de los remedios imaginados erradica la causa del mal. El camino seguido por Spinoza, Pufendorf y Locke conduce así a un callejón sin salida. Con cierta audacia, Rousseau se aparta de estos autores, retorna más atrás, y, sin intermediarios, se sitúa frente a Hobbes; declarando, finalmente, que entre su teoría y la del inglés no hay lugar para una tercera solución. [...] El error de Hobbes se encuentra más bien en haber concebido el contrato como una elección, como una autorización dada por los contratantes al elegido para que los represente. La representación política es la enfermedad que afecta a toda la construcción hobbesiana, pues que, una vez admitida –como la admiten Spinoza, Pufendorf y Locke– ya no hay salida: la esclavitud resulta entonces inevitable.” (Biral, “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, art. cit., p. 93)

de la intelección rousseauiana de la política. Por el contrario, volverá abierta y triunfalmente por sus fueros de la mano del *legislador*, “una inteligencia superior” capaz de ver todas las pasiones de los hombres sin sentir ninguna, capaz de conocer a fondo una naturaleza humana que no es no obstante la suya, capaz de ser en definitiva –como Licurgo en su tiempo, o como lo intentará más tarde Robespierre– prácticamente un “Dios”<sup>313</sup>. Ahora bien, si ello es así, si esa democracia rousseauiana que reniega de la delegación no puede liberarse no obstante de la representación, su aspiración no puede ser sino una: la construcción de una sociedad republicana perfecta<sup>314</sup>.

Esta es, en efecto, la clase de ingeniería social que se adivina detrás de la articulación constitucional entre la función propositiva del legislador y la labor consultiva del pueblo. El conjunto de los súbditos, que quiere un bien que *no ve*, pero que está en disposición de *reconocerlo* si se le enseña a conformar sus voluntades a la razón, puede cumplir muy bien esa función: “Quien redacta las leyes no tiene, pues, ni debe tener, ningún derecho legislativo, y el pueblo mismo no puede, aunque quiera, despojarse de este derecho intransferible; porque según el pacto fundamental sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que una voluntad particular es conforme a la voluntad general hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo”<sup>315</sup>. Como se ve, el pueblo no desaparece. Pero no es este el que dicta la voluntad general –como si esta no fuera más que la mera expresión de un deseo y no un ente de razón práctica– sino que es la voluntad general la que debe fabricarse un pueblo a su altura. La pedagogía y la religión civil serán los medios idóneos para esta tarea que con el correr de los siglos no dudaremos en llamar, sin más, *construcción de hegemonía*<sup>316</sup>.

En ese sentido, tenía razón Koselleck al decir de la *volonté générale* que no era sino una entidad *metafísica*, tan distinta de la *empírica* voluntad mayoritaria –aun si esa voluntad mayoritaria fuera la “de todos”– como para requerir incluso de un sujeto aparte para producirla. Pero se equivocaba si creía que esa entidad metafísica no estaba en condiciones de realizarse *por* el solo hecho de ser metafísica –aun cuando de hecho no se realizara–. De hecho, mucho menos extremo que Rousseau, también para Kant el *deber ser* será la energía de una revolución asintótica que debe llevar a la humanidad a la constitución de una auténtica república. El problema con Rousseau es

---

313 “Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones, haría falta una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no sintiese ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo, que su felicidad fuera independiente de nosotros y que, sin embargo, tuviera a bien ocuparse de la nuestra; finalmente, que procurándose en el correr de los tiempos una gloria lejana, pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.” (Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., p. 63)

314 Cf. a este respecto Alessandro BIRAL, “Rousseau: la sociedad sin soberano”, en Giuseppe DUSO (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 2002, pp. 193-239.

315 Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., p. 65.

316 Corresponde a Terry Eagleton el mérito de haber subrayado cierta similitud entre las empresas rousseauiana y gramsciana (cf. Terry EAGLETON, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006, p. 73). Nos ocupamos de esta relación en el siguiente capítulo (3.3.3).

otro. El problema es que con Rousseau lo que no ha aparecido aún es la dimensión *progresiva* de la Historia. Muy por el contrario, como sabe cualquier lector del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, la historia es historia de decadencia, y, más aun, de una decadencia pertinaz que conforme avanza la historia se hace incluso cada más difícil de detener. Conforme avanza la historia, la *piedad*<sup>317</sup> se debilita y la *insociable sociabilidad* de los hombres se torna cada vez más intransigente. Como ha dicho Biral comentando uno de los pasajes finales de aquel célebre discurso –pasaje en el que el propio Rousseau se refiere a “la extrema desigualdad de condiciones y fortunas”<sup>318</sup>–, se levanta entonces un “tiempo de bandolerismo y esclavismo, de fraudes, de engaños y de abierta violencia; tiempo de temor y de inseguridad general, de un «espantoso desorden». La maldad se propaga y la vida en sociedad se aproxima a la pendiente de su destrucción, donde se precipitaría si no se lo impidiese el contrapeso de un poder físico más fuerte que inhibe la insociabilidad de todos, ya sea que se consideren en forma aislada o en grupos; un poder que, en oposición a la guerra de cada uno contra todos, imponga como mínimo una convivencia menos precaria.”<sup>319</sup> De ahí quizá la premura de Rousseau. Y de ahí quizá también la de Robespierre.

---

317 A diferencia de lo que sucede con Hobbes, donde es el *miedo* el que despierta las aptitudes racionales capaces de forzar la búsqueda de un orden de paz, en Rousseau es más bien la *piedad* –ese sentimiento pre-racional que “inspira una repugnancia natural a presenciar la muerte o el sufrimiento de todo ser sensible y en particular de nuestros semejantes”, y que hoy acaso llamaríamos *empatía* – la que debería cumplir ese papel de *soldadura sentimental* de la unidad política (cf. a este respecto Biral, “Rousseau: la sociedad sin soberano”, art. cit., pp. 198-205). Por ello Eagleton podrá escribir: “Rousseau no piensa que el sentimiento pueda simplemente remplazar la ley racional; pero mantiene que la razón en sí misma es insuficiente para la unidad social, y que para llegar a convertirse en una fuerza reguladora en la sociedad *debe estar animada por el amor y el afecto*. Es por eso por lo que discute con los enciclopedistas, cuyo sueño de la reconstrucción de la sociedad a partir de la pura razón, según él, borra sencillamente el problema del sujeto.” (Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., p. 80)

318 “De la extrema desigualdad de condiciones y fortunas, de la diversidad de pasiones y talentos, de las artes inútiles, de las artes perniciosas, de las ciencias frívolas saldrían tropes de prejuicios, igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Se vería fomentar por los jefes todo cuanto puede debilitar a los hombres reunidos para desunirlos; todo cuanto puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente y sembrar en él un germen de división real; todo cuanto puede inspirar a los diferentes órdenes una desconfianza y un odio mutuo mediante la oposición de sus derechos y de sus intereses, y fortificar por consiguiente el poder que los contiene a todos. Del seno de ese desorden y de esas revoluciones es de donde el despotismo, alzando gradualmente su horrorosa cabeza y devorando todo cuanto hubiera vislumbrado de bueno y sano en todas las partes del Estado, llegaría finalmente a pisotear las leyes y el pueblo, y a establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precedieran a este último cambio serían tiempos de perturbaciones y de calamidades, pero al final todo sería engullido por el monstruo, y los pueblos no tendrían ya jefes ni leyes, sino solamente tiranos. [...] Aquí radica el último término de la desigualdad, y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí es donde todos los particulares vuelven a ser iguales porque no son nada, y donde al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo. Aquí es donde todo vuelve a la sola ley del más fuerte y por consiguiente a un nuevo estado de naturaleza, diferente de aquel por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza, y este último es el fruto de un exceso de corrupción.” (Jean-Jacques ROUSSEAU, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en Rousseau, *Del contrato social*, ed. cit., p. 312)

319 Biral, “Rousseau: la sociedad sin soberano”, art. cit., p. 206.

#### 2.4.2. ¿Fin de la época del contrato? Revisión de una tesis de Giuseppe Duso.

Por lo general, *contrato* y *revolución* han sido tratados como conceptos políticos estancos que se suceden en el tiempo marcando y dominando cada uno su propia época. Asociado a la primera modernidad, el Contrato pertenecería al tiempo de constitución del Estado, y la filosofía contractualista, sobre todo en su vertiente del moderno iusnaturalismo, no sería sino su filosofía *genética*. Acabada esa etapa con la intervención de Rousseau –intervención que *supondría* la democratización del Estado, o, para ser más exactos, la democratización de la soberanía política de tipo absolutista–, comenzaría entonces sí, la etapa de la Revolución. El objeto de la Revolución ya no es el Estado, sino su contraparte, la sociedad. Si el Contrato había permitido alcanzar la forma perfecta de Estado por la vía de la democratización del soberano, ahora correspondía a la Revolución hacer otro tanto con la sociedad civil, haciéndola asimismo más justa, más equitativa.

En líneas generales, esta es también la tesis de Giuseppe Duso, que en distintas ocasiones señala a la crítica hegeliana del iusnaturalismo como el acta de defunción de *la época del contrato*<sup>320</sup>. Época que “tiene la función de forjar *ex novo* la forma política mediante una razón de claridad geométrica”<sup>321</sup> capaz de articular la *premisa liberal* con la construcción de *un poder soberano irresistible*, época fundacional de la esfera política moderna, esta se habría visto agotada y se iría diluyendo progresivamente a partir de la intervención hegeliana y su correspondiente reivindicación de la mediación corporativa en la constitución del Estado. A partir de ahí, dice Duso, el contrato desaparece; o, en caso de volver, lo hará “como una kantiana idea reguladora” –es decir, “como una piedra de toque indispensable para juzgar un orden institucional”, como sucede con las corrientes del neocontractualismo *à la* Rawls<sup>322</sup>–, pero ya no con esa fuerza constituyente que supo tener en la primera modernidad.

##### 2.4.2.1. Algunos problemas con la tesis de Duso: ¿qué representa el representante? La apertura de la posibilidad ontológico-política totalitaria.

---

320 Para la noción de “época” del contrato social, cf. Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, art. cit., pp. 9-15. La tesis de la ruptura hegeliana aparece no sólo en ese mismo artículo (v. pp. 47-50), sino también en otros textos ya citados como “Génesis y lógica de la representación política moderna”, pp. 145-55. La cuestión de la crítica hegeliana del iusnaturalismo es trata *in extenso* en Giuseppe DUSO, “La crítica hegeliana del iusnaturalismo en el período de Jena”, en Giuseppe DUSO (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 2002, pp. 311-65.

321 Duso, “Introducción: pacto social y forma política”, art. cit., p. 10.

322 Cf. John RAWLS, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1985.

La tesis de Duso se entiende perfectamente y, en rigor, no habría demasiado que objetar. En efecto, la concepción hegeliana del Estado inaugura un tiempo nuevo para la reflexión política. Pero, ¿hasta qué punto esa ruptura es también una *Trennung*? ¿Hasta qué punto ese tiempo nuevo no está ya contenido de algún modo en la discusión precedente, y ello, al punto de que quizá convenga decir que no es sino la constatación de su fracaso, y el principio de algo que acaso debiéramos concebir como un *desandamiento dialéctico* de aquella misma trama entonces colapsada? Como veremos más adelante, la tesis gramsciana de la *revolución pasiva* –al menos por lo que concierne a su dimensión ya no estratégica, sino ontológico-política– quizá merezca ser analizada en este mismo sentido como principio ontológico-político de la revolución neoliberal. Pero para llegar a ello, antes es preciso ver cuáles son los *efectos* que libera la tesis de Duso *en materia de lógica representativa*.

Una cosa resulta evidente. El fin de la época del contrato es, asimismo, el comienzo de la época de su constitucionalización. O dicho de otra forma, más que una desaparición del Contrato, lo que vemos es una *reducción constitucionalista* de su potencial regulativo. Así lo expresa en efecto Duso, que no duda en señalar la nueva época como la “del nacimiento de las constituciones que harán propios los principios y los conceptos que habían emergido en el seno de la filosofía o la ciencia política moderna.”<sup>323</sup> Ahora bien, si en la primera modernidad la representación política había tenido según vimos una función no tanto expresiva como constituyente, ¿qué se supone que habrá de suceder con ella una vez alcanzado su cometido? ¿Cómo se piensa una representación constituyente una vez que su objeto se ha visto ya constituido? ¿Qué cabe esperar de la representación política en tiempos posrevolucionarios, poscontractualistas y, a fin de cuentas, también –por vez primera– poshistóricos<sup>324</sup>?

Podría decirse que la solución a este interrogante se despeja con Sieyès y su nueva teoría *del poder constituyente del pueblo* –o, para ser más exactos, de la *nación*<sup>325</sup>–. En realidad, ya veremos

323 Duso, “Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., pp. 145-6.

324 Respecto a la nada sencilla relación entre Hegel y la tesis del fin de la historia, Perry Anderson ha puntualizado con acierto lo siguiente: “¿Sostuvo Hegel alguna vez que la historia había llegado a su fin? Y, de ser así, ¿de qué fin se trataba? La respuesta al primer interrogante es menos simple y directa de lo que parece. Resulta difícil encontrar en sus textos una frase semejante. Tampoco hay un solo pasaje de sus escritos en que la idea se exponga como tal, pero no cabe duda de que la lógica del sistema de Hegel en su totalidad la exige prácticamente como su conclusión, como tampoco cabe duda acerca de que hay suficiente evidencia para pensar que la asume en varios apartes de su obra.” (Anderson, *Los fines de la historia*, ob. cit., p. 17) Y, tras hacer una relación de algunas de esas evidencias, un par de páginas más adelante leemos: “Si de la síntesis hegeliana se desprende más una consumación filosófica que un estado social definitivo, no deja de ser admisible que aquélla implique en principio una variante de éste. ¿Cuál era entonces para Hegel *el sistema político que encarnaba la realización de la razón*? ¿Se puede describir como un orden institucional liberal? Gran parte del interés que suscita el pensamiento político de Hegel nace de la dificultad de dar una respuesta sencilla a esta pregunta.” (pp. 20-1, subrayado mío) En cierto sentido, es esta misma estructura –darse la modernidad por consumada y recibir por contestación una fisura interna, una negación que le dice *no todavía o no exactamente eso*– la que de algún modo explica el desplazamiento de la tesis del fin de la historia todo a lo largo de los últimos dos siglos.

325 N.B. Más adelante veremos en qué sentido esta matización no resulta ociosa (cap. 3). En efecto, “nación” es el

que esta es sólo una de las dos posibles soluciones. La otra es cuestionar la premisa de partida, dar a la modernidad por inacabada, al pueblo por todavía inexistente, y proclamar por fin la necesidad de una revolución *en permanencia*. Esta alternativa tiene además la ventaja de poder exhibir hasta qué punto los conceptos modernos de *Contrato* y *Revolución* están en realidad mucho más entrelazados de lo que se ha creído (si vimos como las propias premisas del contrato movilizaban o *revolucionaban* el desarrollo de la filosofía contractualista, empujándola a conjurar todas y cada una de las lagunas que impedían su acabado cumplimiento, más adelante veremos cómo la lógica de la revolución permanente –y su sucedáneo, la teoría de la hegemonía– es sencillamente inexplicable sin una referencia a la *racionalidad ilustrada del Contrato*), pero de momento hemos de ajustarnos a la posición dusiana y trabajar por un instante más bajo la hipótesis del fin del contrato.

¿Qué es lo que aparece con Sieyès? ¿Qué es lo que hay de novedoso en su teoría del poder constituyente? ¿Se trata *sin más* de una subrogación en la posición subjetiva, como suele pensarse con frecuencia? Veamos qué ha dicho Carl Schmitt a este respecto en un interesante pasaje de su *Verfassungslehre*:

Durante la Revolución francesa desarrolló Sieyès la doctrina del *pueblo* (más exacto: de la *nación*) como sujeto del poder constituyente. Todavía en el siglo XVIII no había sido designado el príncipe absoluto como sujeto del poder constituyente, pero sólo porque el pensamiento de una libre decisión de totalidad, adoptada por hombres, sobre modo y forma de la propia existencia política, sólo pudo tomar la forma de un hecho político muy lentamente. Los rastros de las ideas teológico-cristianas del poder constituyente de Dios eran todavía demasiado fuertes y vivos en el siglo XVIII, a pesar de toda la Ilustración. La Declaración americana de Independencia y la Revolución francesa de 1789 significan el comienzo de una nueva época en este respecto, sin que interese conocer en qué medida era consciente el autor de estos precedentes, de la trascendencia de su conducta. En la Declaración americana de Independencia de 1776 no puede reconocerse con plena claridad el principio completamente nuevo, porque aquí surgía una nueva formación política, coincidiendo el acto de dar la Constitución con el de la fundación política de una serie de nuevos *Estados*. Otra cosa ocurre con la Revolución francesa de 1789. Aquí no surgía una nueva formación política, un nuevo Estado. El Estado francés existía de antes, y seguía existiendo. Aquí se trataba tan sólo de que los hombres mismos fijaban, por virtud de una decisión consciente, el modo y forma de su propia existencia política<sup>326</sup>.

Este pasaje de Schmitt resulta de un notorio interés por un motivo que no está exento de una razonable y fecunda ambigüedad: si bien vemos aparecer en él la novedad del sujeto *pueblo*, esta novedad está sin embargo hermenéuticamente lastrada por la preeminencia de un pensamiento del Estado que todavía entiende a este como una magnitud *dada*. Como se ve, para Schmitt, pensador

---

término que permitirá enlazar dos lógicas en principio irreductibles como lo son la lógica *jurídica* y la *económica*. Allí comienzan los problemas de una *política* moderna que, del siglo XIX en adelante, y aún a día de hoy, no puede evitar bascular entre ambos registros.

326 Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., pp. 126-7. Cabe señalar aquí que el interés de Schmitt por introducir este matiz sobre el auténtico sujeto del poder constituyente responde a una lógica totalmente distinta de la que hemos mencionado en la nota inmediatamente superior.

del *katechon*, la emergencia de la democracia moderna es ante todo la historia de un relevo en el puesto de mando, pero no –o al menos, no en aquel entonces– la historia de una modificación en la *función* del poder constituyente y en su *objeto mismo*, que, de Rousseau en adelante, ya no podrá ser otra cosa que la *sociedad*. A partir de los años sesenta y setenta esta posición cambiará sensiblemente y, tras su polémica con Blumenberg, Schmitt llegará incluso a afirmar que se abría en efecto “un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes”<sup>327</sup> –y, por ende, del significado de la estatalidad–; pero a finales de los años veinte, este tipo de tesis aún no es ni tan siquiera una intuición. Quizá porque el entusiasmo schmittiano ante el totalitarismo no es tanto una apuesta por el *autoritarismo*, como una apuesta por la *nación* –y por una nación que, no por azar, deberá ser definida de un modo necesariamente confuso, un modo que junto a la reivindicación *tradicionalista* de un orden concreto deberá conjugar elementos *modernistas* como el de la etnicidad o la potencia, para poder ofrecer así la que acaso haya sido la última de las variantes del romanticismo político–, para el Schmitt de los años veinte y treinta el totalitarismo nada tiene que ver aún con lo que Tocqueville había identificado como “despotismo de masas”. En la primera mitad del siglo XX, quizá un Ortega<sup>328</sup> o un Borges<sup>329</sup> estaban mucho mejor preparados para comprender el significado de lo que venía que el propio Carl Schmitt, cuyo temperamento reaccionaria aún lo empujaba a conservar su esperanza en el Estado. Pero, ¿qué era exactamente eso que vemos despuntar con Sieyès?

#### 2.4.2.2. La resignificación ontológico-política de la tesis de la “revolución permanente”. Hegemonía o totalitarismo como las dos formas de la “voluntad general” posrevolucionaria.

La respuesta a este interrogante es preciso desplegarla en dos registros distintos. Por un lado, el estrictamente político de la lógica representativa. Por el otro, aquel que permite vislumbrar su auténtico potencial ontológico-político, a saber, el registro de la teología política. Comenzaremos por este último.

En términos teológico-políticos, la traducción de la innovación de Sieyès es simple: no es más que la final liquidación de la *potentia dei ordinata* y el nacimiento de un absolutismo posrevolucionario que, *ahora sí*, ya no puede pensarse más que por relación a la interpretación más

---

327 Schmitt, *Teología política II*, ob. cit., p. 121.

328 Cf. José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.

329 En el *Deutsches Requiem*, cuento de 1949, Borges sienta las bases para hacer comprensible el pensamiento de una *sociedad* cuyo carácter totalitario sobrevive incluso a la derrota de los regímenes *políticos* totalitarios. A este respecto, ver más abajo, cap. 5.3.

bien protestante de la *potentia dei absoluta*. Con frecuencia este corte suele atribuírsele a Hobbes, que se ve así transformado en un autor protototalitario. Según vimos, sin embargo, la ley natural oponía una firme resistencia a esta interpretación. En efecto, aunque la filosofía política de Hobbes –y, en general, el conjunto de su filosofía– se corona, como demostró Zarka, en una teología de la omnipotencia<sup>330</sup>, a diferencia de lo que sucede con la interpretación calvinista de la misma<sup>331</sup>, esta omnipotencia de la voluntad no está ayuna de razones del entendimiento. En este sentido, no es al principio de la Historia –cuando el carácter irresistible de la soberanía todavía tiene sobre todo una función ordenadora–, sino más bien al final, cuando el absolutismo libera por fin su secreto último.

Ahora que el pueblo del Leviatán ya ha sido constituido, ahora ese pueblo es el que debe decidir. Pero, ¿decidir sobre qué? Se supone que hasta la emergencia de la democracia la función de la representación era inmediatamente constituyente. Debía restaurar la unidad de una *Ecclesia* fragmentada y para ello debía construir una comunidad apoyada ahora en los preceptos de la razón natural moderna, y no ya en los de la fe. Alcanzado ese objetivo, ¿qué otro propósito podía asignársele a la representación política? Por un momento –momento que hemos visto perfectamente reflejado en el pasaje de Schmitt recién citado– se pensará que el nuevo representante debe seguir comandando los destinos de la nación, pero, en realidad, el moderno *principio representativo* está estructuralmente enfrentado al *principio de nacionalidad*, y la parodia no tardará en ser resuelta por el propio desarrollo filosófico de la historia. Sin embargo, con la pretensión de adaptarse a ese nuevo escenario, la representación podrá ser entendida como autorización enajenada. Mientras se siga operando bajo esa premisa, se podrá hacer política universal bajo la mascarada de una política nacional y unas luchas internacionales. Algunos lo saben y no se engañan al respecto. Hacen política abiertamente internacionalista porque saben que el tiempo del *Estado comercial cerrado* ha pasado y la era de las nacionalidades está objetivamente liquidada. Otros hacen exactamente lo mismo, pero escondiendo *el trabajo político del pueblo* bajo las virtudes civilizatorias de un comercio pacificador. Unos tienen que ensayar la vía *jurídico-política* de la hegemonía; a los otros les bastará con dejarse deslizar por la pendiente *económica* de la revolución pasiva. Al final, la *voluntad general* será fatalmente una, porque en el terreno de la común inmanencia, la termodinámica hará su paciente trabajo. La diferencia entre una dominación *hegemónica* y una

330 Cf. Yves-Charles Zarka, “Omnipotencia divina y perfección del mundo”, *Filosofía y política en la época moderna*, ob. cit., cap. IV, pp. 81-98.

331 “Si Dios nos ha escogido para que fuésemos santos, entonces no nos ha escogido por haber previsto que lo seríamos; pues son dos cosas contrarias, que los fieles tengan su santidad por la elección (predestinación), y que por esta santidad de sus obras hayan sido elegidos.” (Juan CALVINO, *Institución de la Religión Cristiana*, Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967, III, XXII, 3, p. 736; cito por: Rivera García, *Republicanismo calvinista*, ob. cit., p. 18, n. 1) Como explica allí Rivera: “Calvino se opone así a la idea escolástica de que Dios no había determinado nada, pero sí conocía desde siempre todo el acontecer universal. Por esta razón, los *escolásticos* hacían compatibles la presciencia (el entendimiento divino) y la libertad intrínseca humana.” (id.) Cf. en general cap. 1.1, “Dios es voluntad: prioridad de la predeterminación (voluntad) sobre la presciencia (entendimiento)”, pp. 17-19.



dominación *totalitaria* podría volverse en tal caso indiscernible. Salvo que en el hombre haya algo que *se parezca* a una esencia. Entonces sí podría suceder que, como prevé el Schmitt del final de *El concepto de lo político*, ni siquiera el Estado mundial pudiera “escapar a la consecuencia interna de lo político”<sup>332</sup>.

---

332 Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. cit., p. 106.

### CAPÍTULO 3. De la Revolución a la Hegemonía. La ontopolítica moderna entre el derecho y la economía.

“Las rebeliones pastorales, como insurrecciones de la conducta, habían determinado el Renacimiento. Ahora Foucault no tenía motivo para ignorar que estas luchas también se manifestaron en la revolución inglesa de 1648. Y desde luego, ahora comprendía que esto era posible porque se habían agotado las dos grandes instituciones del pastorado espiritual y temporal del imperio y de la iglesia. Aunque el pastorado se había intensificado tanto en el mundo católico como protestante –proceso que ahora se conoce como confesionalización–, 1648 era el final de este momento residual del esquema imperial y ahora tras esa fecha se trataba del gobierno político de la *episteme*. [...] En suma, era la razón de Estado y la emergencia de les *politiques*, aquellos que lograron que el soberano fuera gobernante, los que lograron “la soldadura entre soberanía y gobierno”. Por esa soldadura fue necesario el saber. El soberano no lo necesitaba. Pero el soberano que gobierna, sí. Entonces se substituyó el gobierno pastoral y se inauguró una práctica de poder. Esas prácticas son lo decisivo, lo que hacen del Estado una peripecia de la gubernamentalidad.”

José Luis VILLACAÑAS

“Es por lo menos extraña la actitud del economismo frente a las expresiones de voluntad, de acción y de iniciativa política e intelectual, como si éstas no fuesen una emanación orgánica de necesidades económicas e incluso la única expresión eficiente de la economía; así, es incongruente que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica sea interpretado como un hecho que subordina al grupo hegemónico. El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.”

Antonio GRAMSCI

“La hegemonía difiere de la dominación, o de la vulgar explotación, en que la verdadera potencia hegemónica entiende que su poder debe reabastecer su poder no extrayendo más de sus súbditos sino invirtiendo en su capacidad para generar excedentes. Para sacar algo de sus súbditos, la potencia hegemónica debe dominar el arte de darles algo a cambio.”

Yanis VAROUFAKIS



### 3.1. Introducción: los dos planos de la ontopolítica moderna.

#### 3.1.1. Ontopolítica, saber-poder, poder-saber.

En *The Ethos of Pluralization*<sup>333</sup>, un libro suyo de 1995, el profesor William E. Connolly propuso la categoría de lo “ontopolítico” para pensar un Ser que ya no podía entenderse sino en el sentido de lo político, o, por decirlo en otros términos, para postular una secreta identidad entre ontología y política. En el año 2007, Oliver Marchart publicó una interesante obra sobre pensamiento político *posfundacional* y, valiéndose de la diferencia ontológica heideggeriana, intentó precisar aún más esta misma tesis<sup>334</sup> jugando con la idea de una diferencia entre la política y lo político. Para Marchart, “entre este dominio ontopolítico del «ser» y el dominio sedimentado de los entes sociales nos encontramos con un abismo que, al dividir lo ontopolítico del aspecto óntico de la política, los une al mismo tiempo en un juego interminable”<sup>335</sup>. Este “juego” –que en otras ocasiones Marchart llama alternativamente “acontecimiento” o, simplemente, “libertad”– es la superficie en la que se inscribe “una empresa paradójica que es imposible y a la par inevitable”<sup>336</sup> y a la cual, por lo común, llamamos política. Así, la política no consigue sustraerse a una misión que es no obstante imposible de satisfacer. ¿Cuál es esa misión? Sencillo: fundar una sociedad que, por los motivos que sea, es infundable.

La política es pues *ontopolítica* porque intenta instituir el fundamento ausente de una sociedad que, por sí misma, no lo tiene. Se enfrenta, por así decirlo, al clásico problema de la insociable sociabilidad del hombre. Ahora bien, para los pensadores “posfundacionalistas” analizados por Marchart –Nancy, Lefort, Badiou y Laclau–, y ciertamente para Marchart mismo, este estructural desfundamiento de la sociedad no es un *efecto de modernidad*, sino, antes bien, el punto de partida de una ontología general que, en el mejor de los casos, simplemente habría demorado demasiado en reconocerse a sí misma como ontopolítica. Para nosotros, en cambio, lo que ellos describen como régimen general del ser, es más bien un régimen ontológico que no acaba de cristalizar sino por esa característica hibridación del ser moderno vinculada a la emergencia histórica de un pensamiento económico de orden *naturalista*<sup>337</sup>. En este sentido, el pensamiento posfundacional es un

---

333 Cf. William E. CONNOLLY, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1995.

334 Cf. Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, ob. cit., caps. I, II y VII.

335 *Ibid.*, p. 227.

336 *Ibid.* p. 230.

337 Se podrá decir que ese era, finalmente, un efecto inevitable de la estructura libertaria e insaturable del Ser, pero entonces se estará haciendo una metafísica no menos “metafísica” que la tradicional metafísica de las esencias, porque se habrá elevado la categoría de “contingencia” a una forma de “necesidad”. A partir de ahí, sólo la historia podrá decir cuál de las dos metafísicas estaba más acertada acerca de la estructura de un ser que, en el fondo, no es sino el ser del hombre.

pensamiento estrictamente moderno. No saca a la luz un desfondamiento que el Ser se las había ingeniado para mantener oculto. A lo sumo es más bien el reflejo “ontológico” de una civilización que tras haberlo querido todo, ha resuelto abandonarse.

Esto mismo podríamos decirlo con Foucault, indagando cuál es la relación *genealógica* entre las *epistemei* clásica y moderna<sup>338</sup>. A este respecto, el profesor Villacañas ha escrito un artículo más que oportuno –“Foucault 1648”– en el que, a nuestro entender, se demuestran dos cosas de no poca importancia. En primer lugar, hay un punto de partida. O lo que es lo mismo: la modernidad no pertenece al orden de la *sucesión*, sino de la *disrupción*. Y en segundo lugar, y en estricta consonancia con la anterior, la *modernidad* –y aquí empleamos el término no en el sentido general del que venimos haciendo uso, sino por relación a ese peculiar concepto foucaultiano que a partir del siglo XVIII desteje por dentro el ordenamiento *clásico*– no sería pues un destino inevitable, el fin en el que necesariamente desemboca o habrá de desembocar la idea humana de “libertad”.

Esta será una cuestión central para comprender en qué sentido puede que la modernidad, incluso a día de hoy, no consista más que en una cierta disputa por el significante *liberal*, cosa de la que nos ocuparemos en el último capítulo de la presente investigación. Pero ahora lo importante es ver de qué modo la obra de Foucault –al igual que la de Duso, aunque con un sentido no necesariamente idéntico– consigue hacer de Westfalia un hito fundacional, una ruptura, el inicio de algo absolutamente nuevo. Veámoslo.

Es de sobra conocido que en *Las palabras y las cosas* Foucault no se ahorra una cierta fenomenología de la episteme renacentista, hecho a partir del cual algunos podrían conjeturar que 1648 no marca una ruptura tan tajante como la que nosotros postulamos. Sin embargo, al identificar el *estatuto epistemológico* bajo el cual es desplegada dicha fenomenología, Villacañas se ha anticipado con acierto a esa posible objeción. Veamos cuál es su razonamiento:

Foucault ha dicho mucho de interesante sobre estas *epistemei* a nivel fenomenológico. Recordemos un poco. Primero acerca del humanismo del Renacimiento, el momento en el que se puede pensar lo vacilante de toda instauración del orden de las cosas, de lo profuso y enmarañado de sus semejanzas y diferencias. Por eso no

---

338 Cf. José Luis VILLACAÑAS, “Foucault 1648”, *Res publica*, N° 24, Año 13, 2010, pp. 11-38. Nos hemos referido a la relación entre *epistemei* en términos no “arqueológicos”, sino “genealógicos”, porque precisamente uno de los principales méritos del artículo de Villacañas es haber elevado a la superficie de la problematización la cuestión de las *transiciones* entre una y otra episteme, y su relación con la cuestión del poder: “[A partir de *Defender la sociedad*] Foucault se concentró en su misión de historiador. No quiero decir que se preocupara más del inicio que antes. Se ocupó más de los procesos que de las estructuras. Abandonó en cierta forma la aspiración fenomenológica que debía describir la estructura de las *epistemei* y se centró en el proceso histórico de su constitución y de sus resistencias. [...] En suma, la arqueología mostraba el proceso por el cual los poderes constituyentes alcanzaban su estatus, su jerarquía, sus privilegios, algo que en *Las palabras y las cosas* implicaba a veces violencia y que ahora se llamaba (*sic*) directamente «tiranía». A la crítica local que mostraba las resistencias a ese poder constituyente ahora le llamaba genealogía. Sin ella, la arqueología enmascaraba el proceso histórico real. Con ella, la arqueología mostraba su verdadero proceso de constitución venciendo las resistencias que la genealogía desvelaba.” (pp. 28-9, subrayado mío)

sabemos si se trata aquí de una *episteme* o del contrapunto para identificar la *episteme* clásica, del caos necesario para percibir la emergencia del orden. Por eso, la invocación al Renacimiento era necesaria para un libro que deseaba mostrar la experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser, los conocimientos y teorías a partir del siglo XVI. El Renacimiento era necesario como *a priori* histórico para una arqueología de la época clásica<sup>339</sup>.

El Renacimiento no interesa por su positividad –de la que, en efecto, no carece–, no interesa por la forma en la que el mundo se le ofrece al hombre como un texto legible, plagado de indicaciones semiológicas sólo descifrables bajo el código de las semejanzas. Interesa porque sólo a partir de entonces es posible entender la emergencia de una ordenación estrictamente humana del mundo. “El lenguaje del Renacimiento no representa sino que *es*”,<sup>340</sup> dice acertadamente Villacañas, pero un lenguaje de este tipo, un lenguaje que tiene como referencia un mundo común, sólo es posible en una comunidad reconciliada. Bastará con que las guerras civiles de religión destrocen cualquier posibilidad de experiencia común para que el lenguaje se exija así mismo los rigores de una *representación* constituyente. Sólo entonces nacerá ese dispositivo específicamente moderno que es el dispositivo de saber-poder, y que resulta incomprensible sin una referencia a un soberano absoluto capaz de *realizar* esa razón natural en el mundo. “¿Pistas [de ello]?”, se pregunta Villacañas, y responde, no sin elegancia: “El saber del Renacimiento se daba en el espacio secreto de la academia. ¿Y el saber clásico? En el gabinete.”<sup>341</sup>

Lo que tenemos es pues un saber inmediatamente *performativo*, pero que no se contenta con proponer guías o criterios de acción, sino que se reduplica a sí mismo como poder. Este poder absoluto será absoluto no sólo porque aparezca concentrado en una sola mano –es decir, por lo que se refiere al *sujeto*–, sino también porque concibe la totalidad del mundo como un *objeto* único y de su propiedad, un objeto del que él debe disponer según las exigencias de la nueva razón ordenadora<sup>342</sup>. Ese es, en efecto, el proyecto de la modernidad *clásica* que Foucault describe en *Las palabras y las cosas*. La razón legitima la coacción entre otras cosas porque la invisibiliza estructuralmente. En un mundo que es concebido íntegramente como orden de manifestación de esta representación racional y constituyente, no hay diferencia posible entre líneas, puntos y hombres. La ciudad es tan calculable como la superficie de un triángulo, y la razón está en condiciones de hacer ver que lo único irracional es apartarse de ella misma, y no, en cambio, el sometimiento de una naturaleza humana caída que debe ser re-formada y reglamentada si quiere ser

---

339 *Ibid.*, p. 19.

340 *Ibid.*, p. 21.

341 *Ibid.* p. 23.

342 En efecto, como vimos en el capítulo previo con Duso, este dispositivo del saber-poder lleva la idea misma de una *ratio* ordenadora o una *mathesis universalis* mucho más allá del terreno de las ciencias naturales, al campo no solo de las humanidades –como es en el caso de la gramática general–, sino, incluso, al de las llamadas ciencias morales. Como se recordará, no por azar Duso emplea el término “nueva *ciencia* política”, y, en efecto, un orden ético o jurídico íntegramente *deducido* de unos primeros principios elementales son la estructura general de discursos prácticos como los de Hobbes, Spinoza, Kant, etc.

por fin salvada. Tenemos allí el fundamento último de esa operación teológico-política por la cual se secularizan no sólo “conceptos”, sino, como vimos, las propias expectativas soteriológicas que la cristiandad había debido depositar en una vida ultraterrena.

Ahora bien, en esta articulación del dispositivo saber-poder, no es el poder –como suele pensarse, y como, según vimos, se había querido ver en la lectura protototalitaria de Hobbes– el que dispone un saber antojadizo. La razón es implacable, cruel incluso, pero es ella, y no el poder, la que comanda el dispositivo. Rousseau, que sabe que no hay *ley* más fiable que la *costumbre*<sup>343</sup>, intentará suavizarla y conseguir así, a través de la pedagogía, que la razón consiga encarnarse asimismo como sentimiento. Pero en todo caso, siempre será la razón la que deba regir el programa de la ordenación representativa del mundo. ¿Lo consigue? Sabemos que la amenaza del fracaso está presente desde los orígenes mismos de la modernidad, porque el soberano, actor en el que debe apoyarse una razón pública y universal sin agente propio, puede naturalmente corromperse. ¿Es eso nada más? Y de ser así, ¿por qué el despotismo ilustrado finalmente no triunfa?

Puede que Rousseau lo haya visto con mayor claridad que nadie al pensar en la necesidad de educar al soberano. Viendo acaso que la mediación representativa no podría sostenerse indefinidamente, Rousseau –y, en general, los ilustrados–, perciben la necesidad de hacer ingresar al pueblo todo en un proceso de ilustración generalizado. Algunos, como Kant, titubean –aunque quizá sería más exacto decir que matizan o precisan el anterior principio inspirador–, y pretenden articular el elogio de un proceso ilustrador generalizado con la férrea defensa de una *mediación representativa* sin la cual no podría haber República (en el moderno sentido del concepto, claro está). Pero en cualquier caso lo que ya entonces parece tan obvio como incontenible es que el proceso de la modernidad ya no podrá ahorrarse el tránsito por la subjetividad individual de carne y hueso. Por emplear un giro eagletoniano, podríamos decirlo así: la política moderna habrá de *estetizarse*<sup>344</sup>. Y el problema será que se estetizará no en el campo de la pedagogía –como hubieran querido Rousseau o Kant–, sino en el de la economía.

Cómo sucede aquello, es algo de lo que debemos ocuparnos ahora. La economía, que ya cobra un papel fundamental en la ordenación del poder político postwestfaliano, minará desde adentro la episteme clásica. Aunque se la cree capaz de articular –junto con la diplomacia– un dispositivo internacional de estabilidad y equilibrio, ella misma será la encargada de producir un sujeto que ya

---

343 “A estas tres clases de leyes se une una cuarta, la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado; [...] Hablo de las costumbres, de los usos, y sobre todo de la opinión; parte desconocida de nuestros políticos; pero de la que depende el éxito de todas las demás: parte de la que el gran Legislador se ocupa en secreto, mientras que parece limitarse a los reglamentos particulares que no son más que la cimbra de la bóveda, de la cual las costumbres, más lentas en nacer, forman en última instancia la inquebrantable clave.” (Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., libro II, cap. XII, “División de las leyes”)

344 Cf. Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., cap. 1.

es *velada pero esencialmente posjurídico* y que, llegado el caso, no dudará en abandonar la máscara civilizadora de la Ilustración para mostrar a la luz del día su verdadero rostro. Nos referimos, claro está, al sujeto de interés –al que no por azar llamamos más comúnmente el *homo oeconomicus*–. En cuanto eso suceda se *invertirán* los papeles del dispositivo y ya no será el saber el que disponga del elemento coactivo del Estado, sino, a la inversa, ahora será el poder el que dictamine las reglas algo discrecionales de unos saberes cuya cientificidad se acredita fundamentalmente en su funcionalidad –y que, por supuesto, se tornan inmediatamente disciplinarios, pero ahora ya no sólo de los objetos que reglamenta, sino, ante todo, de las *subjetividades* que han de ejercer la *agencia* del conocer<sup>345</sup>–. Algunos han llamado a esto “ideología” –acaso para poder diferenciar estructuralmente dos etapas muy distintas del saber-poder burgués– y ahora resta por saber si esta reorganización del dispositivo de saber-poder como dispositivo de poder-saber puede durar indefinidamente. Pero antes conviene que expongamos más detalladamente *cómo se gesta* una articulación que será decisiva para la historia moderna de Occidente como es la articulación entre derecho y economía, porque de ello depende, en efecto, que podamos esclarecer el significado último de dos conceptos ontológico-políticos fundamentales como son “hegemonía” y “revolución pasiva”.

### 3.1.2. *Dinamismo y ambigüedad. El sujeto de interés como sustrato antropológico de la ontopolítica moderna.*

Podría decirse que la ontopolítica moderna tiene dos características fundamentales. Por un lado, un cierto *dinamismo* que le es aparentemente esencial, y que, como bien sabía Ortega, la diferencia estructuralmente respecto del mundo antiguo<sup>346</sup>. Y por el otro, una *ambigüedad*, no menos esencial, que es la que explica que ese dinamismo no pueda evitar bascularse entre el

345 Este es el tiempo del tránsito de la ortodoxia a la ortología, tiempo en el cual el sujeto de conocimiento no está ya apegado a determinados contenidos y se mueve “libremente” dentro de una demarcación subjetiva previamente recortada por la metodología de la disciplina “científica” dentro de la cual opera. Tiempo de libertad dirigida en el que el verdadero objeto del poder absoluto no es sino el propio sujeto de conocimiento. Respecto a la ortología como “disciplina de la enunciación”, cf. Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 172.

346 Cf. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 12-17. Para Ortega, es precisamente en este dinamismo donde se encuentra la seña de identidad que diferencia a la Europa moderna de la Antigüedad greco-romana: “Al pensamiento greco-romano no le fue nunca fácil concebir la realidad como dinamismo. No podía desprenderse de lo visible o sus sucedáneos, como un niño no entiende bien de un libro más que las ilustraciones. Todos los esfuerzos de sus filósofos autóctonos para trascender esa limitación fueron vanos. En todos sus ensayos para comprender actúa, más o menos, como paradigma, el objeto corporal, que es, para ellos, la «cosa» por excelencia. Sólo aciertan a ver una sociedad, un Estado donde la unidad tenga el carácter de contigüidad visual; por ejemplo, una ciudad. La vocación mental del europeo es opuesta. Toda cosa visible le parece, en cuanto tal, simple máscara aparente de una fuerza latente que la están constantemente produciendo y que es su verdadera realidad. Allí donde la fuerza, la *dynamis*, actúa unitariamente, hay real unidad, aunque a la vista nos aparezcan como manifestación de ella sólo cosas diversas.” (pp. 15-6)



derecho y la economía, entre la justicia y la necesidad, entre la virtud y la riqueza, dibujando de este modo el *doble soporte* en el que se apoya ese carácter intrínsecamente revolucionario de la modernidad al que algunos han denominado, más sencillamente, “modernismo”<sup>347</sup>. En cualquier caso –y esto es ahora lo importante–, detrás de ambas características hay un mismo protagonista: el *sujeto de interés*; sujeto que solo más tarde, cuando el derecho se sienta definitivamente realizado, será unilateralmente renombrado como *homo oeconomicus*, pero que de momento, si nos limitamos a la génesis misma de la modernidad, ofrece más bien el *sustrato antropológico único* a partir del cual se desplegarán *dos líneas de modernidad relativamente autónomas*.

El mismo sujeto y dos modernidades. Allí tenemos quizá el secreto último de una “composición de efectos” que Foucault postulaba sin querer reconducir no obstante a ninguna clase de unidad<sup>348</sup>, y que ahora vemos hundirse en la naturaleza misma del *sujeto de interés*. ¿Pero cómo es ello posible? ¿Por qué el sujeto de interés puede ser tanto jurídico como económico? Y, en tal caso, ¿cómo es posible articular dos líneas de modernidad que en caso de separarse abiertamente podrían provocar una modernidad francamente esquizoide –o acaso, de un modo aún más siniestro, la reversión misma de la modernidad sobre sus propios pasos–? La respuesta a esta pregunta es esa teoría política que la historia produjo bajo el nombre de *teoría de la hegemonía*, y que más adelante analizaremos de la mano de su principal formulador, Antonio Gramsci, y de los que, sin saberlo, fueron algunos de sus más importantes precursores, como Jean-Jacques Rousseau o el abate Sieyès. Pero lo que ahora importa es ver *cómo y por qué el sujeto de interés abre ese espacio ontológico inmediatamente dual*.

Volvamos por un segundo a Hobbes. ¿Qué tenemos allí? Tenemos –según hemos visto de la mano de Zarka, Foucault y otros autores– que el poder moderno es fundamentalmente *semiológico*. ¿Qué quería decir ello? Que la paz –*objetivo* sin el cual el nacimiento de la modernidad, y de su específica concepción del poder, resultan incomprensibles– no sólo no es imposible, sino que se

347 Para esta acepción *ontológica* del “modernismo”, cf. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, ob. cit., “Introducción”, pp. 1-27.

348 Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., pp. 275-9. Ciertamente, el tema de Foucault no es exactamente el mismo que el nuestro. O al menos no está expresado en estos mismos términos. En su caso, se trata de ver cómo se relacionan los *principia naturae* y la *ratio status* tras la desgubernamentalización de la antigua unidad cosmológico-teológica del mundo. Tras la desaparición del “gobierno pastoral de Dios sobre el mundo”, Foucault observa que mientras “la naturaleza se aparta del tema gubernamental” y ya “no tolera más que el reino de una razón que le ha fijado de una vez para todas algo”, la *ratio status* parece ser, en cambio, la forma en que una doctrina de la soberanía por completo ajena al problema de la gubernamentalidad asume ese *plus de gobierno* que la naturaleza ha rechazado y expelido fuera de sí. A esa “correlación”, a ese “quiasmo”, a ese “juego del cruce”, es a lo que Foucault llama “composición de efectos”, y es a lo que remite una “inteligibilidad en [la] historia” de la modernidad que quizá no admita “la atribución de una [única] causa siempre más o menos metafórica en su origen.” Ahora bien, frente a esta tesis de Foucault, nuestra puntualización sería más o menos la siguiente: si la *ratio status* consigue hacer extensible a la comunidad de los hombres el reino de una naturaleza gubernamentalizable, ¿a qué puede deberse, o cómo puede asegurarse dicha extrapolación si no es por el descubrimiento en el hombre de un *homo oeconomicus*, que en efecto permite que el gobierno del hombre deje de ser puro o fundamentalmente restrictivo e individual, y comience a ser ejercido, en cambio, apoyándose en la fuerza propulsora del *deseo*, a través del simple manejo del *entorno*?

diría que es incluso inevitable *si se sientan las señales adecuadas*. La paz es pues una cuestión de signos, y, más concretamente, de signos que conjuran la razonabilidad de las hostilidades. El poder moderno *se construye para*, y, por ende, *funciona adecuadamente si* consigue que la violencia no tenga sentido alguno desde el punto de vista del cálculo interesado de cada uno de los súbditos-ciudadanos. ¿Cómo resolvía Hobbes este problema? Generando un poder *disuasorio* que lo era no tanto por concentrar todo el poder *físico* de la comunidad en la *espada* de la justicia, sino, más bien, porque de la *justicia* de su espada podía esperarse un poder al que cada individuo singular encontraría *razonable* atenerse, presumiendo que el mismo e inequívoco signo induciría la misma e inequívoca respuesta en el resto. Era la razón la que producía los signos de una paz que *no tenía –no podía tener– nada de discrecional si quería ser realmente efectiva* pues, como había advertido Hobbes ya en el *De Cive*, “por lo común, los hombres son propensos a *deliberar* lo que tienen o no tienen que hacer *guiándose por su razón natural más que por sus conocimiento de las leyes*” y, por consiguiente, allí donde hubiera “más leyes de las que pueden ser fácilmente recordadas” o “por las que se prohíban cosas que la razón no prohíbe de suyo”<sup>349</sup>, el ordenamiento legal dejaría de cumplir con esa función semiológico-pacificadora, induciría a toda clase de errores y reintroduciría así la belicosidad que supuestamente él mismo venía a erradicar.

Ahora entendemos por qué las lecturas protototalitarias de Hobbes son, ante todo, *anacrónicas*. Hobbes pertenece al registro de lo que con Foucault llamaríamos la episteme clásica. Para él no hay paz sin orden, y no hay orden sin razón. La fuerza que debe detener la locura de la guerra civil sólo puede ser la fuerza de la razón, *suplemento* coactivo con el que la razón busca realizar su orden en el mundo y sin el cual se mostraría impotente. *Suplemento*, y *no sucedáneo*, la fuerza no puede desplazar a la razón de aquello que con Kant llamaremos su función *regulativa*. De ahí que el lenguaje del *Leviatán* siga siendo un lenguaje fundamentalmente jurídico, un lenguaje hecho de pactos, compromisos, derechos y obligaciones.

¿Cuál sería entonces el problema? Simple. Que el sujeto de interés no es tanto una realidad histórica como una promesa; no es un *dato*, sino, más bien, aquello que *ha de ser producido* si es cierto que la modernidad ha de ser posible (es decir, si una salida a las guerras civiles de religión ha de ser tan siquiera imaginable). Tenemos pues que el sujeto de interés es y no es; que si se aparece como una *potencia* de la razón natural, en la inmediatez de la *actualidad* histórica se nos muestra en cambio denegado por la sinrazón de la confrontación civil-religiosa. Desde una perspectiva hobbesiana la única salida posible era pues la de una fuerza racionalmente creadora, o lo que es lo mismo, la de un absolutismo superador que, al tiempo que se muestra capaz de detener coactivamente la hostilidad interreligiosa, simultáneamente abre la posibilidad de reconstruir una

---

349 *De cive*, ob. cit., pp. 222-3, subrayados nuestros.

comunidad nacional erigida sobre unas bases nuevas, inevitablemente secularizadas. En Hobbes, naturalmente, este momento no está desplegado, pues, como sucede con toda la “nueva *ciencia* política” de la episteme clásica, su teoría política se maneja, epistemológicamente hablando, bajo el registro atemporal de la *eternidad*. Pero si ya entonces la Razón se ha hecho Historia –como hemos intentado demostrar exhibiendo la intrínseca racionalidad que empuja las evoluciones del contractualismo moderno– ello es precisamente porque el *sujeto de interés* es, ante todo, un sujeto de *futuro*.

Ello es lo que cambia para siempre de Hobbes en adelante, y, en este sentido, no está de más empeñarnos en precisar lo mejor que se pueda el sentido de esta tesis. Dinamismo y ambigüedad, esas son las notas fundamentales que el sujeto de interés contagia a la modernidad toda –y, para ser más exactos, al modo *autopoiético* en el que esta se construye–, pero ahora necesitamos ver de qué modo ocurre exactamente esto. ¿Por qué dinamismo? Porque el sujeto de interés, que solo pudo emerger como una radical impugnación del presente, es una criatura que tiene su mira puesta en el *futuro*, y en un futuro –conviene aclararlo– que es inmediatamente *normativo*. Su mundo no es el que fue, ni el que es, sino el que *debe ser* –de nuevo: nótese bien que *no* decimos simplemente *el que será*–<sup>350</sup>. ¿Por qué ambigüedad? Porque la *forma de construir* ese futuro se desplegará en un doble plano del ser cuya armonía no está en modo alguno asegurada, y que de inmediato perfila una posible contradicción que amenaza con socavar la supuesta racionalidad del sujeto de interés. ¿Cuál es esa contradicción? Para poder construir *libremente* su mundo *ideal*, se apoyará sin embargo en una *materia fatal*. La revolución del derecho político corre pareja a una progresiva *desregulación* de

---

350 N.B. A ello remite en última instancia la concepción *semiológica* del poder. ¿A quién le hace los signos el poder? Algunos podrán responder: al *individuo natural*. Y la respuesta no es del todo incorrecta en la medida en que, en efecto, por sobre el católico o el protestante, Hobbes selecciona al individuo natural como el átomo de la nueva comunidad política. Lo interesante sin embargo es hacer ver que ese individuo natural al que le habla el poder moderno es ante todo un *sujeto de interés*. Sin esa condición, el poder moderno no tendría ante quién emitir los signos de la paz. Pero –más importante aún– esa paz no es una paz ya realizada, sino una paz que debe obtenerse, una paz para cuya actualización los signos emergen no con un carácter restrictivo, sino más bien incitativo. En este caso, *abstenerse* de las hostilidades que por inercia se han desarrollado en el estado de naturaleza, no es una omisión, sino más bien una *acción*. Tan distinto del sujeto jurídico de la ley –cuyo móvil no puede ser más que la coacción externa que lo reafirma en su posición de partida– *el moderno sujeto de interés aparece así como esa subjetividad capaz de subvertir el orden del tiempo*, una subjetividad capaz de actuar no por relación a un pasado que reproduce cíclicamente, sino, más bien, por relación a un futuro que espera poder producir con su propia intervención. Así, si el tiempo antiguo es tiempo cíclico de regularidades y normas, el tiempo moderno emerge, en cambio, como tiempo creativo y de la *excepción*. El sujeto de interés –que sólo más tarde llamaremos *homo oeconomicus*– es por ello su sujeto: “Un pensador de la talla de Adam Smith sugirió que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados, o de «la propensión del hombre a intercambiar una cosa por otra». Esta frase generaría más tarde el concepto de Hombre económico. *A posteriori* podemos decir que ninguna mala apreciación del pasado resultó jamás tan profética del futuro. Porque hasta la época de Smith, esa propensión no había aparecido en una escala considerable en la vida de ninguna comunidad conocida, y en el mejor de los casos había sido un aspecto subordinado de la vida económica; pero 100 años más tarde estaba en su apogeo un sistema industrial en la mayor parte del planeta, lo que en la práctica y en la teoría implicaba que la humanidad se veía arrastrada por esa *propensión particular* en todas sus actividades económicas, si no es que también en sus aspiraciones políticas, intelectuales y espirituales.” (Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 91-2, subrayado nuestro)

la economía que poco a poco se irá revelando como una operación estocástica de “naturalización”, antes que como una operación *moral* de “liberalización”. El sujeto de interés querrá construir así una *máquina de la libertad*, sin advertir, como demostraría más tarde Marx, que las leyes del reino de la necesidad y las leyes del reino de la libertad son entre sí irreductibles.

A estas alturas conviene no esconder más algo tan evidente como que el *sujeto de interés* no es sino ese tipo ideal cuyo correlato histórico ha sido tradicionalmente designado como el *sujeto burgués*. El sujeto burgués es asimismo el sujeto de la libertad. O al menos del arbitrio. Pero en cualquier caso, su *libertad liberada*<sup>351</sup> es la que debe reconstruir un mundo común que ya no existe. Allí, en ese espacio gestado en buena medida por la delimitación absolutista entre un orden público meramente formal y restrictivo y un foro interno que busca nuevos criterios materiales a partir de los cuales reconstruir una praxis común, es donde vemos emerger todo un proceso de revolución moral, cultural y científica que el Koselleck de *Crítica y crisis* ha descrito quizá mejor que nadie, y de un modo más que suficiente. Allí hemos visto emerger al *burgués de la cultura* que, según se ha dicho en nuestro capítulo segundo, no sin problemas ni contradicciones, guía sin embargo las energías emancipatorias de la modernidad. Ahora bien, ¿es a eso a lo que se reduce la historia de la burguesía y su papel como sujeto de la historia moderna?

La respuesta a esta pregunta ha de ser sin duda negativa. Un juicio completo al respecto no puede omitir la consideración de esos otros aspectos más materiales, por relación a los cuales las contradicciones de una burguesía modernizadora pueden hacerse sin lugar a dudas más visibles. ¿*Dónde se apoya* el burgués de la ciencia, la política y la cultura? ¿De dónde obtiene los *medios* con los cuales perseguir esos fines suyos, sin duda modernizadores, progresivos, emancipatorios? Es sólo al hacer esta clase de preguntas cuando estamos en condiciones de ver cómo esa trama jurídica de la Revolución –que había de conducir casi inercialmente al Estado perfecto– puede empezar a articularse con esa otra trama foucaultiana que, más atenta al funcionamiento del dispositivo

---

351 Aunque lo hiciera únicamente por relación a Kant, Duso ha recordado con razón la importancia de esta distinción entre *voluntad* y *arbitrio*: “Sin ocuparnos ahora del problema de las posibles oscilaciones de Kant en relación a la concepción de la libertad como elección y a la de la autonomía de la voluntad, entendida como dependencia de las leyes racionales, me parece necesario subrayar no sólo la diferencia entre voluntad y arbitrio, sino también la relación recíproca de las dos nociones. En el arbitrio encontramos el concepto negativo de libertad: esto es la independencia frente a todo impulso sensible. Tal independencia puede comportar, en el ámbito fenoménico de la experiencia, un uso en direcciones contrapuestas. Pero ello no constituye un *fundamento* racional de la construcción jurídica: no es esta independencia la que constituye la libertad de los individuos que es fundamento de la voluntad común. Por esta razón, Kant niega que la libertad del arbitrio consista conceptualmente en la posibilidad indiferenciada de elección. Frente a la libertad, esta posibilidad de elección muestra tan sólo el lado negativo de la independencia del instinto, es decir, de la serie de las causas naturales. El concepto positivo de libertad consiste en la facultad de la razón pura de ser, por sí misma, práctica. La voluntad, para Kant, se refiere a la legislación de la razón práctica. *Es ésta la que llena el espacio vacío del arbitrio*, es decir, la capacidad de autodeterminación por parte del hombre.” (“Génesis y lógica de la representación política moderna”, art. cit., pp. 53-4, el último subrayado es nuestro)

económico moderno, ve en cambio en el Estado *una peripecia de la gubernamentalidad*<sup>352</sup>. La “composición de efectos” no es tanto una suposición metodológica –intercalada *a posteriori* con pretensiones retrospectivamente racionalizadoras– como el *efecto histórico concreto* de un sujeto burgués que si es cierto que tiene un pie en el terreno *universal* de la cultura<sup>353</sup>, no menos cierto es que tiene su otro pie en el terreno más bien *individualista, particularista o corporativista* de la economía.

¿Genera esta otra inscripción del sujeto burgués un *ethos* mezquino y profundamente egoísta que amenaza la sostenibilidad de su virtud cívica, y, por lo mismo, su capacidad de dirigir “universalmente” al conjunto de la sociedad? Ello es algo a lo que nosotros no debemos responder en este momento, pero conviene recordar que el sujeto burgués se empeñará por todos los medios en rechazar estos cargos. De hecho, cuando la contradicción se vuelva manifiesta, impugnará el propio plano de constitución de la contradicción –que nunca es otro que el de la *eternidad*–, y dará la entrada en la Historia a un tiempo constituyente cuya principal particularidad es que se afirma a sí mismo como *indefinidamente* progresivo. Quienes comiencen a pensar las *virtudes privadas* como *beneficios públicos*<sup>354</sup>, nunca lo harán bajo la mirada necesariamente *simultánea* de lo eterno

---

352 “Se sabe cuánta fascinación ejercen hoy en día el amor o el horror por el Estado; se sabe cuánta energía se pone en el nacimiento del Estado, su historia, sus avances, su poder, sus abusos. En esencia, encontramos esta *sobrevaloración del problema del Estado* en dos formas. [...] Ahora bien, el Estado no tuvo, ni en la actualidad ni, sin duda, en el transcurso de su historia, esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, y me atrevería a decir que ni siquiera tuvo esa importancia. Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Tal vez. Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría «gubernamentalización» del Estado. [...] Y es probable que si éste existe tal como hoy existe, sea gracias, justamente, a esa gubernamentalidad que es a la vez exterior e interior a él, *porque son las tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Por lo tanto, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad.*” (Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., pp. , subrayados nuestros)

353 Esta universalidad de la cultura burguesa, en pocos conceptos se refleja mejor que en el concepto alemán de la *Bildung*, capaz de reconciliar universalidad con autonomía, educación con creatividad, razón con sentimiento. Cf. Reinhart KOSELLECK, “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”, en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 49-93.

354 Cf. Bernard MANDEVILLE, *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982. Con su “Fábula de las abejas” de 1714, Mandeville inaugura esa nuevo tipo de concepción de lo *general* que algunas décadas más adelante acabará dando lugar a la clase de pensamiento que identificamos como “economía política”. En “El fin del *laissez-faire*”, un artículo del año 1926, Keynes ha descrito de forma escueta, pero no por ello menos aguda, la conformación de esta matriz “liberal” del pensamiento contemporáneo, y ha conseguido identificar sus presupuestos metafísicos o teológicos básicos (cf. John Maynard KEYNES, *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988, pp. 275-297).

El nuevo pensamiento económico-político está estructuralmente atravesado por unos fundamentos teológicos de carácter marcadamente protestante, que, en la selección apriorística de la comunidad de los elegidos, libera a la “sociedad” como esa clase de *objeto* que en el orden *temporal* puede ser trabajado de un modo por ello mismo *irresponsable*. El ascetismo del *ethos* calvinista del que nos habla Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se ve así reafirmado, en el plano general de lo social, como plena disponibilidad de la comunidad temporal en manos del soberano. Eso –su admitida manipulabilidad– es lo que en un registro epistemológico aproxima al moderno concepto de “sociedad” al estatuto de un objeto “natural”, y no a la inversa. Por ello conviene leer con atención la investigación histórico-filológica de Polanyi, que en el capítulo X de *La gran transformación* demuestra, atendiendo a las fuentes, cómo lo que nosotros llamamos “darwinismo social” no es sino una mera evolución de lo que antes fue, en la propia obra de Darwin, una “naturalización” del “malthusianismo”. La forma

–registro bajo el cual una afirmación como esta resultaría evidentemente absurda–; lo harán más bien bajo la forma de una promesa. O, si no hay por qué dudar de aquella honorabilidad primigenia, acaso bajo la forma incluso de una *apuesta*. Esta es la razón de ser de la constitución de un discurso como el de la “economía política”, y, ciertamente, de la *redefinición economicista* del pensamiento liberal<sup>355</sup>. Ahora, sin embargo, no conviene ir tan lejos. Si el *sujeto de interés* nos ofrece el sustrato antropológico que explica la inherente *convertibilidad* del *sujeto moderno* –un *homo oeconomicus* que será bien jurídico, bien crematístico, según su obsesión de paz sea dominada por unas u otras señales–, ahora es momento de ver el dispositivo general a partir del cual ese sustrato antropológico pudo ser producido. O, mejor aún, seleccionado.

### 3.2. Westfalia, competencia y gubernamentalidad. La creación del espacio económico moderno.

Sabemos que una velada instrumentalización del lenguaje jurídico como la que vehicula el

---

científico-natural no podría haber conquistado el dominio de la vida social sin el previo concurso de una labor teológica de *amoralización* de la misma, que en último término descansa en la premisa luterana según la cual se reconoce en Dios “la prioridad de la predeterminación (voluntad) sobre la presciencia (entendimiento)” (cf. Rivera García, *Republicanismo calvinista*, ob. cit., cap. 1.1) En cualquier caso, tal y como lo reconstruye Polanyi (ob. cit., pp. 166 ss.), el cruce de referencias es en realidad más complejo e intrincado de lo que hemos expuesto unas líneas más arriba, porque, al parecer, el propio Malthus –y todo el rigorismo que las nuevas Leyes de Pobres de 1834 debieron probablemente a su influencia– había recibido su inspiración de la *Dissertation on the Poor Laws* con las que el físico, geólogo y religioso Joseph Townsend –ordenado en la Iglesia Anglicana en 1763– había alcanzado notoriedad pública merced a su célebre “teorema” de las cabras y los perros: “ni la teoría de la selección natural de Darwin, ni las leyes de la población de Malthus, podrían haber ejercido ninguna influencia apreciable sobre la sociedad moderna de no haber mediado las máximas siguientes que Townsend dedujo de sus cabras y perros y que deseaba aplicar a la Ley de pobres.” ¿Y cuáles eras esas “máximas”? Según Polanyi, que cita del original de Townsend, eran las siguientes: “El hambre domará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es sólo el hambre lo que puede aguijonearlos y moverlos [a los pobres] a trabajar; pero nuestras leyes han dicho que los pobres no tendrán hambre jamás.” En cualquier caso, interesante es comprobar, con Polanyi, que aquel viejo “teorema” de las cabras y los perros, en el que se inspiraría toda una línea de actuación social “selectiva” que llega hasta nuestros días, no había sido resultado de ninguna clase de investigación de campo. A decir verdad, carecía en realidad de toda “evidencia científica”, y de las observaciones de Polanyi no es difícil conjeturar que no fue el rigor epistemológico de un espíritu científico, sino más bien esa característica indiferencia que el “espíritu protestante” puede permitirse ante las cosas de este mundo, lo que habilitó la posibilidad de lidiar con el problema de la pobreza en unos términos tan “naturales” como inhumanos. La “eficacia” de este tipo de soluciones fue lo que con el tiempo permitiría que el nuevo paradigma comenzara a permear ideológicamente la antigua matriz *jurídica* del contrato, conduciendo así desde el característico virtuosismo del primer contractualismo moderno a las formas más bien paródicas que hoy conocemos. Entretanto, como bien supo subrayar Polanyi, toda una época –la época de la política– se disponía a ingresar así en un lento ocaso: “El paradigma de las cabras y los perros parecía ofrecer una respuesta. La *naturaleza biológica* del hombre aparecía como *el fundamento dado de una sociedad que no era de orden político*. Fue así que los economistas renunciaron pronto a los fundamentos humanistas de Adam Smith e incorporaron los de Townsend. La ley de la población de Malthus y la ley de los rendimientos decrecientes manejada por Ricardo, hacían de la *fecundidad* del hombre y el suelo elementos constitutivos del nuevo reino cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había surgido como algo distinto del Estado político.” (Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., p. 169, los subrayados son nuestros)

355 Cf. John Dunn, “From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment”, art. cit., pp. 119-35.

contractualismo moderno a partir del *Leviatán* –un lenguaje en el cual el *móvil* de la obediencia es la conveniencia personal, y la *verdad*, sea esta la que fuere, ya no cuenta sino como un estabilizador político subsiguiente<sup>356</sup>–, contribuye a ello, pero también sabemos que ello no hubiera sido suficiente si el propio *Leviatán* no hubiera tenido que desjuridificarse, y comenzar a regirse él mismo como agente económico dentro de un nuevo orden internacional. Eso es lo que había comprendido magistralmente el Foucault de *Seguridad, territorio y población*, en cuya filosofía contrailustrada es preciso ver, no tanto una impugnación a los ideales ilustrados, como el reconocimiento de que, en realidad, esos ideales nunca estuvieron en verdaderas condiciones de realizarse de un modo pleno y estable. En efecto, era lo que Westfalia pudiera en el orden interestatal lo que decidiría la suerte del Leviatán, y no a la inversa. Si se hubiera partido efectivamente de la premisa de la libertad e igualdad de todos y cada uno de los individuos, y de la necesidad de organizar el Estado según las reglas de un orden jurídico que permitieran asegurar la adquisición y la posesión de algo exterior como propio, entonces quizá sí se podría haber desembocado, como quería Kant, en una paz perpetua. Pero en la Europa postwestfaliana, la relación interestatal era en realidad *anterior* a la relación que cada Estado pudiera establecer con sus propios ciudadanos. Reconstrucción *a posteriori* de los filósofos, en la Europa postwestfaliana la idea del *contrato* nunca fue tan efectiva como la de la *razón de Estado*; y, por lo que se refiere a la figura global del continente, su cifra no fue la *paz* perpetua, sino más bien un *equilibrio* que se atrevió a soñarse a sí mismo como *indefinido*.

---

356 Como sabemos, de Hobbes en adelante el poder es fundamentalmente semiológico. Bien. Pero lo importante es determinar *a quién* le habla esa semiología del poder. Algunos podrán decir: al *individuo natural*. Y, en efecto, al proponer la razón natural como nuevo punto de encuentro en el que se neutralizan las viejas diferencias confesionales, por encima del católico y del protestante, Hobbes hace del *individuo natural* el objeto de su discurso. Ahora bien, ese individuo natural no es un *dato* de la realidad política en la que interviene Hobbes, sino más bien – como sucede por lo demás con todo objeto de la episteme clásica, que según hemos visto es un saber performativo, una episteme constituyente–, un objeto *a construir*, una subjetividad que *debe ser producida* si la diferencia político-religiosa pretende ser en efecto neutralizada. Se plantea así un problema de antropología moral de máxima importancia, que concierne al *modo en que pueda realizarse* ese deber ser. Cuestión central en el análisis de Hobbes, esta problemática antropológico-moral es la que permite sacar a la luz la secreta identidad entre *individuo natural* y *sujeto de interés*, y de este modo evidenciar, a la postre, cómo la política moderna está atravesada desde el vamos por la mediación estructural de una *subjetividad-tipo* muy precisa que carcome desde adentro su peculiar lógica jurídica. ¿Quiere esto decir que la cuestión de la verdad jurídica ha dejado por ello de plantearse? No exactamente. Pero lo que sí sucede es que la cuestión de la verdad cambia de plano. Para evitar todo equívoco, conviene formular esta tesis con la mayor precisión posible. Para el análisis del mecanismo psicológico subjetivo que explica la obediencia efectiva del súbdito hobbesiano, es probable que el miedo sea más determinante que el conocimiento de una filosofía contractualista que, en efecto, es presumible que el súbdito ignore redondamente. Pero, siguiendo la lectura de Biral, se puede decir que el presupuesto antropológico del sujeto natural de interés obliga a coronar la construcción teórica hobbesiana con el corolario de que sólo los “justos” pueden hacer del nuevo orden jurídico un orden duradero. Ello es tanto como decir que sin *verdad* no hay estabilización alguna del orden impuesto por el Leviatán. Pero, en la medida en que el súbdito sólo *obedece por* temor a la represalia o, en el mejor de los casos, por el placer de una paz que espera duradera, el sujeto del contrato se nos revela como un sujeto *solo superficialmente jurídico*, o lo que es lo mismo, como un sujeto que *nunca deja de ser un sujeto de interés*.

### 3.2.1. De las economías autocentradas a la universalización de la crematística. Primeros apuntes sobre el moderno concepto de “economía”.

En *La gran transformación*, su obra sobre *Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Karl Polanyi consigue aislar el período histórico durante el cual la ideología de mercado se consolida definitivamente, invisibilizando de este modo una historia de la evolución de los sistemas económicos que es en realidad muy distinta a ese *atemporal* predominio económico del mercado sugerido por el “paradigma del salvaje trocador”:

Un pensador de la talla de Adam Smith sugirió que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados, o de «la propensión del hombre a intercambiar una cosa por otra». Esta frase generaría más tarde el concepto de Hombre económico. *A posteriori* podemos decir que ninguna mala apreciación del pasado resultó jamás tan profética del futuro. Porque hasta la época de Smith, esa propensión no había aparecido en una escala considerable en la vida de ninguna comunidad conocida, y en el mejor de los casos había sido un aspecto subordinado de la vida económica; pero 100 años más tarde estaba en su apogeo un sistema industrial en la mayor parte del planeta, lo que en la práctica y en la teoría implicaba que la humanidad se veía arrastrada por esa *propensión particular* en todas sus actividades económicas, si no es que también en sus aspiraciones políticas, intelectuales y espirituales. En la segunda mitad del siglo XIX, Herbert Spencer pudo equiparar el principio de la división del trabajo al trueque y el intercambio, sin tener más que un conocimiento superficial de la ciencia económica; y 50 años más tarde, Ludwig von Mises y Walter Lippmann pudieron repetir la misma falacia. Para ese momento, ya no había necesidad de discutir. Una multitud de autores en los campos de la economía política, la historia social, la filosofía política y la sociología general había seguido los pasos de Smith y establecido su paradigma del salvaje trocador como un axioma de sus ciencias respectivas. En realidad, las sugerencias de Adam Smith acerca de la psicología económica del hombre primitivo eran tan falsas como la psicología política del salvaje de Rousseau. [...] y la supuesta propensión del hombre a trocar, comerciar e intercambiar es casi enteramente apócrifa. La historia y la etnografía señalan varias clases de economías, la mayoría de las cuales *incluyen la institución de mercados, pero no* señalan ninguna economía anterior a la nuestra que se aproxime siquiera a la *sociedad controlada y regulada por mercados*<sup>357</sup>.

Lo que aparece en el testimonio de Polanyi es esa diferencia esencial que caracteriza a una nueva economía *de* mercado en la que el mercado ya no cumple con una función subordinada, sino que más bien comienza a instituirse, cada vez más, como el elemento dominante no sólo del sistema económico, sino en líneas generales de la vida social en su conjunto. Unas cuantas páginas más adelante, al momento de definir con mayor precisión el concepto de economía *de* mercado – caracterizado en su obra no sólo por la descripción positiva de un mecanismo de precios omnímodo y autorregulado, sino fundamentalmente por el señalamiento moral de una indebida *apropiación mercantil* de lo que él llama “mercancías ficticias”, como serían la mano de obra, la tierra y el

---

357 Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., pp. 91-2, subrayados nuestros.



dinero<sup>358</sup>—, Polanyi explica que este nuevo concepto económico es en realidad el producto de una *inversión* de la tendencia del desarrollo histórico precedente.

[...] antes de nuestra época los mercados no fueron jamás otra cosa que *accesorios de la vida económica*. Por regla general, el sistema económico quedaba absorbido en el sistema social, y cualquiera que fuese el principio de comportamiento que predominara en la economía, la presencia del patrón de mercados resultaba compatible con el sistema social. El principio del trueque o el intercambio que se encuentra detrás de este patrón no revelaba ninguna tendencia hacia la expansión a expensas del resto. Allí donde los mercados estaban más desarrollados, como ocurría bajo el sistema mercantilista, prosperaban bajo el control de una administración centralizada que promovía la autarquía de las unidades familiares y campesinas y de la vida nacional. En efecto, la regulación y los mercados crecieron juntos. No se conocía el mercado autorregulado; en efecto, *el surgimiento de la idea de la autorregulación invertía por completo la tendencia del desarrollo*<sup>359</sup>.

Convendrá tener presente este pasaje cuando más adelante hablemos del tránsito del mercantilismo a esa primera forma de liberalismo económico que emerge con la fisiocracia, pero ahora tan sólo nos interesa: (i) delimitar un cambio de notables consecuencias para el hombre; y (ii) tratar de ver cuál es y hasta dónde se remonta el complejo proceso causal que lo ocasiona. Para ello es necesario escuchar a Foucault, y comprender que la verdadera ruptura se produce no en los siglos XVIII y XIX, sino más bien en el XVII; no en ese desfondamiento que supone el tránsito de la episteme clásica a la moderna, sino, más tempranamente, en la emergencia misma de la episteme clásica y en la aparición del *análisis de las riquezas* como una de sus tres insignes disciplinas.

¿Qué es lo que aparece ya entonces? ¿Qué es lo que despunta allí donde “la reflexión sobre la moneda, el comercio y los cambios” quiere ingresar en el orden más bien *estático* —o cuando menos *eterno*— de la *representación*? El Foucault de *Las palabras y las cosas* apenas lo intuye —y, en rigor, como ha demostrado el profesor Villacañas, habrá que esperar el momento *genealógico* de su investigación para que por fin las luchas de poder puedan contribuir cabalmente a la explicación de esa deconstrucción interna de las sucesivas *epistemei*<sup>360</sup>—, pero, incluso entonces, en un texto donde los saberes son examinados aún con cierta independencia de sus efectos de poder, el análisis de las riquezas presenta ya una *notable diferencia respecto* de la gramática general o la historia natural — las otras dos grandes disciplinas en las que el primado de la representación inscribe, respectivamente, las problemáticas del lenguaje y de la vida—:

Sin duda alguna, el análisis de las riquezas no se constituyó siguiendo las mismas líneas ni el mismo ritmo que la gramática general o la historia natural. Pues la reflexión sobre la moneda, el comercio y los cambios está ligada a una práctica y a unas instituciones. Pero, si pueden oponerse la práctica y la especulación pura, de cualquier

---

358 Cf. Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., cap. VI, “El mercado autorregulado y las mercancías ficticias: mano de obra, tierra y dinero”, pp. 118-27.

359 *Ibid.*, p. 118, subrayados nuestros.

360 Cf. Villacañas, “Foucault 1648”, art. cit., pp. 28-37.

manera, ambas reposan sobre un único e idéntico saber fundamental<sup>361</sup>.

¿Qué es pues lo que vemos aparecer allí? Se diría que fundamentalmente dos cosas: (i) en primer lugar, un temprano, pero claro reconocimiento del desdoblamiento práctico del saber representativo característico de la episteme clásica. Al menos por lo que se refiere al ámbito de la producción y el trabajo, la representación aparece ya entonces como un dispositivo de saber-poder que no sólo describe un orden del mundo, sino que además pretende más bien *realizarlo*. Aunque habrá que esperar a *Seguridad, territorio y población* para que la conexión se haga explícita, obviamente el correlato histórico de eso que en *Las palabras y las cosas* aparece apuntado sin más como “una práctica” y “unas instituciones” no es sino esa forma de *gobierno económico* a la que la modernidad denominó “mercantilismo”. (ii) La segunda cuestión de importancia es que, acaso sin apenas advertirlo, la modernidad abre así una posibilidad inédita en la historia, a saber, la de una *generalización* de la crematística que de conducta económica aislada pasará ahora a erigirse como el comportamiento económico por antonomasia. Que el *agente* de ese comportamiento sea inicialmente el Estado –o dicho de otra manera, que esta primera forma de *praxeología económica* aparezca encubierta bajo la bruma de una inclasificable doctrina sobre la *ratio status*– no es sino un detalle, que el propio desarrollo histórico se encargará más tarde de rectificar, haciendo recaer la interiorización de esa lógica economicista tanto en las empresas (siglos XIX y XX) como en el individuo (siglo XXI). Pero ahora lo que importa es ver en qué sentido el dispositivo mercantilista resulta ininteligible si no se tiene presente su estructural relación con la paz de Westfalia y con aquello que esta había tratado de conjurar por todos los medios, a saber, una nueva guerra civil europea. Algo que por cierto –dicho sea esto de paso– denota, desde su nacimiento mismo, el carácter intrínsecamente político del moderno dispositivo económico.

### 3.2.2. *Westfalia y la emergencia del moderno dispositivo económico.*

En uno de los fragmentos citados anteriormente, veíamos cómo Polanyi señalaba el hecho de que, aun “bajo el sistema mercantilista, [los mercados] prosperaban bajo el control de una administración centralizada que promovía la autarquía de las unidades familiares y campesinas y de la vida nacional”. Para un Polanyi que entonces estaba interesado en subrayar la extraordinaria novedad de la idea de la autorregulación, esa coyuntural insistencia en la diferencia entre una economía *de* mercado y los sistemas económicos previos –considerados entonces en su conjunto–,

---

361 Michel FOUCAULT, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Argentina, Siglo XXI editores, 2002, p. 166.

podía tener en efecto perfecto sentido. Sin embargo, con independencia del momento histórico en el cual situemos ese proceso de generalización de la crematística, hay una cosa respecto a la cual Polanyi no abriga la menor duda: lo que en la modernidad recibe el equívoco nombre de *economía*, no sólo no tiene nada que ver con aquello para lo cual los griegos habían reservado dicho término, sino que se diría incluso que representa la más osada y radical subversión de aquel antiguo concepto. Veamos de qué manera, remontándose hasta Aristóteles, Polanyi consigue criticar así la que es sin duda la principal operación de la economía moderna, a saber, el fatal entrelazamiento entre *economía* (producción para el uso) y *crematística* (producción para la ganancia)<sup>362</sup>. En efecto, después de enumerar la *reciprocidad* y la *redistribución*, como los otros dos *principios* a través de los cuales los hombres habían sabido *asegurar el orden de la producción y la distribución* sin apelar a la motivación egoísta de la ganancia<sup>363</sup>, Polanyi escribe:

El tercer principio, destinado a desempeñar un gran papel en la historia y que llamaremos el principio del *hogar*, consiste en la producción para el uso propio. Los griegos lo llamaron *oeconomia*, el origen de la palabra “economía”. [...] Su patrón es el grupo cerrado. El principio era invariablemente independiente de que las entidades muy diferentes de la familia o el asentamiento o el feudo formaran la unidad autosuficiente, a saber: la producción y el almacenamiento para la satisfacción de las necesidades de los miembros del grupo. [...] Era este estado de cosas el que Aristóteles trataba de establecer como una norma hace más de 2000 años. Mirando hacia atrás desde las alturas rápidamente declinantes de una economía de mercado mundial, debemos aceptar que su famosa distinción entre la actividad hogareña propiamente dicha y la ganancia de dinero, en el capítulo introductorio de su *Política*, fue probablemente el señalamiento más profético que se hiciera jamás en el campo de las ciencias sociales; sigue siendo sin duda el mejor análisis que poseemos sobre el tema. Insiste Aristóteles sobre la producción para el uso frente a la producción para la ganancia como la esencia de la actividad hogareña propiamente dicha; [...] Al denunciar el principio de la producción para la ganancia como algo “no natural para el hombre”, como algo ilimitado, Aristóteles estaba apuntando al hecho fundamental: el divorcio de una motivación económica separada frente a las relaciones sociales en las que se daban estas limitaciones<sup>364</sup>.

Para Polanyi las *consecuencias praxeológicas* de este solapamiento eran evidentes —y, a decir verdad, ya estaban implícitas de algún modo en esa prudente reserva con la que Aristóteles se había posicionado frente a la crematística—. Siguiendo a su admirado Owen, para quien resultaba evidente que el nuevo sistema institucional había generado ya “un nuevo tipo de personas”<sup>365</sup>, según Polanyi a la generalización de la crematística había de imputarle no sólo la retracción de “la magia y la

---

362 Cf. Aristóteles, *La política*, ob. cit., libro I, cap. VIII. Hoy casi irreconocible, la distinción entre economía y crematística se establece sobre todo en un nivel *teleológico* y, por lo tanto, tratándose del hombre, en un plano *ético-político*. De ahí que las reservas de Aristóteles frente a la crematística tengan que darse por el lado de una eventual *ilimitación* en la adquisición *inútil* de riquezas.

363 Cf. Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., pp. 95-101.

364 *Ibid.*, pp. 101-3.

365 “La organización de toda la sociedad de acuerdo con el principio de la ganancia y el beneficio debe tener resultados de largo alcance. Owen formuló estos resultados en términos del carácter humano. El efecto más obvio del nuevo sistema institucional fue la destrucción del carácter tradicional de las poblaciones asentadas y su transmutación en un nuevo tipo de personas, migrantes, nómadas, carentes de respeto a sí mismas y de disciplina: seres rudos, insensibles, ejemplificados por el trabajador y el capitalista.” (Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., p. 183)

religión” –retracciones que el fervor secularizador tiende a saludar sin miramiento–, sino también de “la costumbre y el derecho”, y, en general, de cualesquiera de los otros elementos sociales que “cooperaban para inducir al individuo a obedecer las reglas del comportamiento que eventualmente aseguraban el funcionamiento del sistema económico.”<sup>366</sup> El resultado prácticamente inevitable dentro de esa misma dinámica era lo que vemos hoy: una *crematística* que ya no sólo domina el campo de la “economía política”, sino que ha devenido incluso una “teoría de la elección racional” *tout court*, ejerciendo de este modo una función totalizante y uniformizadora sobre el conjunto de los saberes praxeológicos del hombre.

Pero, ¿en qué momento comienza esta historia? ¿En qué momento la *crematística* invadió y colonizó el terreno de lo que hasta entonces había sido –en el más estricto sentido de la palabra– *economía*? Las respuestas de Polanyi y Foucault son en este punto sorprendentemente convergentes. Aunque este último decida tomar Westfalia como punto de partida, y el primero se remonte en cambio a “los cercamientos de los campos abiertos y la conversión de tierras cultivables a pastizales durante el período anterior de los Tudor en Inglaterra”<sup>367</sup>, en ambos casos el “liberalismo económico” de los siglos XVIII y XIX no es sino la manifestación tardía de un orden que se pone en funcionamiento mucho tiempo atrás, y que, en cualquiera de los casos, elija lo que se elija como hito fundacional, siempre remite a una liquidación del mundo antiguo y a la irrupción de algo enteramente nuevo a lo que llamamos “modernidad”.

Tanto para Polanyi como para Foucault, se trata sin duda alguna de algo relacionado con el “final del feudalismo”<sup>368</sup>, pero ahora es importante centrar nuestra atención en este último, porque en Foucault, las consideraciones exclusivamente económicas de Polanyi dejan paso más bien a un análisis geopolítico del nuevo orden internacional que se despliega a partir de Westfalia y sólo en el contexto del cual el desarrollo del mercantilismo se vuelve verdaderamente comprensible. Sin Westfalia y su característica neutralización histórica y religiosa –o, lo que es lo mismo, sin Westfalia y las soluciones allí ideadas para resolver el punto muerto de la historia al que parecía haber arribado la vieja, Europa tanto por la vía del Imperio como por la de la Iglesia– la *crematística* jamás habría conseguido imponerse en un Occidente cristiano del modo en que

---

366 *Ibid.* p. 103.

367 *Ibid.* pp.81-2.

368 De Foucault hablaremos inmediatamente a continuación. Pero por lo que se refiere a Polanyi: “todos los sistemas económicos conocidos hasta el final del feudalismo en Europa occidental se organizaron de acuerdo con los principios de la reciprocidad o la redistribución, o de la actividad hogareña, o alguna combinación de los tres. Estos principios se institucionalizaron con el auxilio de una organización social que, entre otras cosas, utilizaba los patrones de la simetría, la centralidad y la autarquía. En este marco se obtenía la producción y la distribución ordenada de los bienes mediante gran diversidad de motivaciones individuales disciplinadas por los principios generales del comportamiento. La ganancia no era prominente entre estas motivaciones. La costumbre y el derecho, la magia y la religión cooperaban para inducir al individuo a obedecer las reglas del comportamiento que eventualmente aseguraban el funcionamiento del sistema económico.” (*La gran transformación*, ob. cit., p. 103)

efectivamente lo hizo. ¿Qué fue lo que hizo que ese elemento sistemáticamente reprimido por la cultura europea pudiera salir por fin a escena? ¿Qué fue lo que propició un salto adelante que nada aseguraba no fuera también un salto al vacío? ¿Qué fue, en definitiva, lo que permitió al dinero y al comercio volverse amos y señores de la nueva Europa? Tan sólo el horror de un pasado irresoluble. Y la necesidad de diseñar, como fuera, los *mecanismos de la paz*.

La ciencia y la cultura que podía producir la nueva razón natural no eran las únicas superficies en las que se inscribiría la neutralización del antiguo antagonismo político-religioso. Ni tampoco lo serían los elementos autóctonos de un folclore que cierto romanticismo político no dejará de agitar jamás en el plano identitario de una nación reconciliada. Todos esos dispositivos eran fundamentales para generar nuevas identidades capaces de contener y dar forma a la praxis humana, pero, quizá por ello mismo, ninguna de ellas llevaba tan lejos la voluntad de neutralización, ninguna alcanzaba esa neutralización total que el horror de las guerras de religión había hecho acaso anhelar más que ninguna otra cosa en el mundo. El precio de ese deseo –apenas se tardaría unos siglos en comprobarlo– era el nihilismo, y la liquidación de una praxis que apenas tiene ya nada que *hacer* más que ocurrir, suceder, volverse hecho, y ya nunca más acción<sup>369</sup>. Pero antes de que esa verdad deviniera realidad histórica, el moderno dispositivo económico apareció como el sustrato y el instrumento perfecto para la realización de una comunidad abstracta en la que sus miembros –los Estados europeos– podían resolver una ecuación hasta entonces irresoluble, a saber: al parecer, milagrosamente, y por vez primera, ahora sí podían soñar con poder *conservar* sus respectivas identidades sin tener que pasar para ello por las penurias de la mutua hostilidad.

### 3.2.3. De la vocación imperial al dispositivo de competencia. El plano económico de la ontopolítica postwestfaliana y la redefinición de un nuevo espacio-tiempo para la historia de Occidente.

---

369 Es evidente que esta reflexión remite a la cuestión de las dos neutralidades-tipo señaladas por Carl Schmitt en el “Corolario I” de *El concepto de lo político*, publicado en 1931 (cf. Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. cit., pp. 125-30), las cuales, a su vez, no se comprenden adecuadamente sin una debida atención a la forma en que Schmitt despliega su concepto activo de neutralización en el texto sobre “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” (*ibid.*, pp. 107-22) En Schmitt, la diferencia fundamental entre la neutralización positiva –que, si bien despolitiza una determinada esfera del ser social, da lugar no obstante a un reordenamiento del *quantum* político y a la conformación de nuevas distinciones amigo-enemigo–, y la negativa –que niega *apriorísticamente* la realidad de lo político– estriba en que, mientras la primera favorece la *toma de decisiones*, esta última más bien la inhibe sin importar incluso si una decisión en concreto es o no necesaria. En este sentido, aunque no nos atreveríamos a afirmar que las reservas de Schmitt frente al carácter antipolítico del “liberalismo” son en última instancia “humanistas” –término que el propio Schmitt habría rechazado muy seguramente–, sí conviene tener presente que se basan en una determinada antropología que hace del hombre no sólo un ser *conflictivo* (cf. *El concepto de lo político*, cap. 7), sino, sobre todo, un ser *activo*.

En *Seguridad, territorio y población*, Foucault se ocupa del “mercantilismo” en tres de las primeras cuatro clases, y luego no retoma el problema hasta el final del curso, cuando comienza a desarrollar algunos de los aspectos relacionados con la novedosa teoría de la razón de Estado. Lo que ha ocurrido en el medio es de sobra conocido. Foucault, que ha comenzado su curso tratando de especificar la noción de biopoder –aun no del todo diferenciada del concepto de biopolítica<sup>370</sup>– a partir de una confrontación del “dispositivo de seguridad” respecto del “sistema legal” y, fundamentalmente, de los “mecanismos disciplinarios”, hasta que de pronto parece comprender que la misma no es del todo especificable si no se ponen de manifiesto no sólo las *rupturas* –que una comparativa siempre tiende a resaltar–, sino también los elementos de *continuidad*, o lo que es lo mismo, *aquello que hace posible las transiciones* de una a otra tecnología del poder. Es entonces cuando Foucault descubre que el verdadero tema de su curso “es algo que llamaría una historia de la «gubernamentalidad»”.<sup>371</sup> El resto es más o menos conocido. Foucault diseña una noción genérica de “gobierno” –entendido este como “actividad que se propone conducir a los individuos a lo largo de toda su vida, poniéndolos bajo la autoridad de un guía responsable de lo que hacen y de lo que les sucede”<sup>372</sup>– que le permitirá remontarse hasta la antigua institución religiosa del pastado y reconstruir así, a partir suyo, la génesis de un tipo de poder que todavía hoy aspira a poder dirigir tanto las conciencias como las conductas.

¿Por qué ofrecer aquí esta resumida exposición del argumento de *Seguridad, territorio y población*? Digámoslo así. Porque según se aprecia en el propio texto de Foucault, la verdadera naturaleza política del mercantilismo no puede salir a la superficie si no se comprende en qué estricto sentido el rediseño económico de las relaciones interestatales europeas forma parte de una historia de la gubernamentalidad en la que, de pronto, el Estado debe absorber una función *pastoral* que una Iglesia occidental en crisis ha dejado de pronto vacante<sup>373</sup>. Esa deslucida imagen del “mercantilismo”, que en las primeras clases había aparecido como parte de una tecnología del poder

---

370 “Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana.” (Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit. p. 15) Estas concepciones aún no diferenciadas de la biopolítica y el biopoder remiten a obras como *La voluntad de saber* o *Defender la sociedad*. *Seguridad, territorio y población* marca precisamente el quiebre en el que una diferenciación más clara comienza a establecerse. En adelante, la biopolítica quedará asociada a una tecnología política que se centra sobre todo en el uso de los dispositivos de seguridad, y que, por consiguiente, tiene a la “población” –y no tanto a las individualidades– como el objeto fundamental de su acción política. El biopoder, por su parte, pasará a ser definido ante todo por oposición a esa forma premoderna del poder soberano, y de acuerdo a una célebre fórmula foucaultiana según la cual si lo propio del poder antiguo es “dejar vivir y hacer morir”, lo característico del poder moderno sería ahora “hacer vivir y dejar morir”.

371 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit. p. 136.

372 *Ibid.*, p. 411.

373 Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clases del 1 y 8 de marzo.

torpe o excesivamente coactiva, es ahora compensada por la que se desprende de una ponderación más global del fenómeno del mercantilismo, el cameralismo y, en general, de lo que Foucault denomina el Estado de policía<sup>374</sup>. ¿Cómo se manifiesta ahora esa curiosa preocupación por las *equivalencias* propia del “análisis de las riquezas” que el Foucault de *Las palabras y las cosas* no había podido menos que atribuir a la obsesión de la episteme clásica por la representación<sup>375</sup>? La cuestión ya no parece un problema solo ni fundamentalmente *epistémico*. Por el contrario, se trata de un delicado asunto *político* del que depende el equilibrio de una cierta entidad que es, a la vez, abstracta y concreta, estable y dinámica. ¿Cuál es esa entidad? La nueva Europa que surge al final del feudalismo, como resultado de la liquidación del antiguo sueño imperial. Foucault trata este tema extensamente en la clase del 22 de marzo, pero un pasaje del “Resumen del curso” nos permitirá recuperar aquí de manera harto condensada, pero no por ello menos clara, la relación que observa Foucault entre la crisis del pastorado, el surgimiento de la razón de Estado y la reorganización de la vieja Europa a través de un dispositivo de competencia interestatal que ya habría abandonado para siempre el sueño de la reconciliación final de las soberanías:

Ahora bien, los siglos XV y XVI presencian la apertura y desarrollo de una crisis general del pastorado. *No sólo y no tanto como un rechazo* de la institución pastoral, sino en una forma mucho más compleja: búsqueda de otras modalidades (no forzosamente menos estrictas) de dirección espiritual y nuevos tipos de relaciones entre pastor y rebaño; pero también búsquedas en torno a la manera de “gobernar” a los niños, una familia, una posesión, un principado. *Al final del feudalismo, el cuestionamiento general de la manera de gobernar y gobernarse, conducir y conducirse, acompaña el nacimiento de nuevas formas de relaciones económicas y sociales, así como las nuevas estructuraciones políticas.* [...] El desarrollo de la razón de Estado es correlativo de la difuminación del tema imperial. Finalmente, Roma desaparece. Se forma una nueva percepción histórica, ya no polarizada en el fin de los tiempos y la unificación de todas las soberanías particulares en el imperio de los últimos días; está abierta a un *tiempo indefinido* en el que los Estados deben luchar unos contra otros para asegurar su propia supervivencia. Y más que los problemas de legitimidad de un soberano sobre un territorio, lo que va a manifestarse como importante es el conocimiento y el desarrollo de las fuerzas de un Estado: en un *espacio* (a la vez europeo y mundial) *de competencia* estatal, muy diferente del espacio donde se enfrentaban las rivalidades dinásticas, el problema fundamental es el de una dinámica de las fuerzas y las técnicas racionales que permiten intervenir en él<sup>376</sup>.

¿Qué es lo que vemos dibujarse en este apretado fresco foucaultiano sino las condiciones de posibilidad para la emergencia del moderno dispositivo económico-crematístico? En efecto,

374 *Ibid.*, cf. clases del 29 de marzo y 5 de abril.

375 El profesor Yuing Alfaro ha subrayado oportunamente este aspecto al señalar que: “En todo caso, lo que resulta relevante es que [para el Foucault de *Las palabras y las cosas*] el análisis de las riquezas se despliega bajo el primado de la representación. Las preguntas subyacentes siempre son entonces: *¿qué se representa?*, *¿cuánto se representa?*, de donde surge toda la discusión sobre el valor concebido como una teoría de las equivalencias que guarda, en el fondo, una relación con el proyecto del saber clásico de un orden total.” (Tuillang YUING ALFARO, “Notas para una crítica epistemológica de la economía política”, en CASTRO ORELLANA, Rodrigo y SALINAS ARAYA, Adán (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016, p. 105)

376 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., pp. 412-3

Westfalia, dice Foucault, inaugura un nuevo espacio-tiempo. En adelante la historia habrá de desplegarse en un espacio plural y un tiempo aparentemente indefinido. ¿Pero cómo? Para ello es preciso diseñar un dispositivo muy especial, un dispositivo que permita concebir la manera de restaurar equilibrios en una entidad que es no obstante dinámica. Por ello mismo, es preciso hallar la fórmula de un *equilibrio europeo* que, sin embargo, jamás podría alcanzado si a esos “dos grandes conjuntos de saber y tecnología políticos” que permiten desarrollar las fuerzas de cada uno de los Estados por separado –el complejo diplomático-militar y esa específica tecnología política que en los siglos XVII y XVIII recibe el nombre de “policía”– no se le añade alguna clase de *interfaz* o elemento común que pueda *limitar* el carácter *expansivo* de la nueva unidad abstracta, considerada ahora en su conjunto: “En el punto de unión de esas dos grandes tecnologías, y como instrumento común, es preciso situar el comercio y la circulación monetaria interestatal.”<sup>377</sup> Esa y no otra era la función de una teoría del valor como la mercantilista, que si había debido presuponer al metal precioso como algo *fijo* y de *valor intrínseco*, era porque le resultaba inconcebible una unidad orgánica en la que sus miembros fueran capaces de crecer independiente e indefinidamente. Pero, el problema no era sin más un problema “epistémico” de representación. Era también un problema “práctico” relativo a la acción de gobierno. En efecto, ¿cómo sería posible gobernar algo que fuera, de suyo, *ilimitado*?

### 3.3. Las sinergias de la economía y el derecho. Rousseau, Sieyès y la conformación de una primera matriz teórica para la condición hegemónica en la “época clásica”.

La solución a este problema ya no podía venir dada por una doctrina económica propia del mundo clásico, como era la mercantilista. Habría que esperar al nacimiento de la episteme moderna –y más exactamente, al nacimiento de una “economía política” de corte estructuralmente “liberal”– para que una solución pudiera ser en efecto planteada. Esa es la época que para el Foucault de *Nacimiento de la biopolítica* se abre con la fisiocracia, y que el Foucault de *Las palabras y las cosas*, atento sobre todo al plano puramente epistémico, había preferido evocar más bien por relación a la obra de Adam Smith.

En cualquiera de los casos, con independencia de la perspectiva que se asuma –la una, centrada en un plano netamente *epistémico*; la otra, en cambio, atenta a ese fenómeno más global que podríamos denominar un nuevo *arte de gobierno*<sup>378</sup>–, el siglo XVIII parece ser el escenario de

---

377 *Ibid.*, p. 413.

378 Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 17 de enero de 1979.



lo que el profesor Yuing Alfaro señaló como “la irrupción de una *dimensión inconmensurable* de la historia que se plasmará en un discurso que ha evacuado [para siempre] los privilegios de la representación.”<sup>379</sup> Esa dimensión de lo *inconmensurable* es la dimensión que aflora en la obra de Adam Smith a través de la absorción científico-económica de la noción de *trabajo*. Sabemos que Smith creará haber podido mantener esa dimensión bajo control, porque, en efecto, dada su teoría del valor, el trabajo puede considerarse aún sujeto a la tranquilizadora legalidad equivalencial de la representación clásica<sup>380</sup>. Pero, como no tardarían en ponerse de manifiesto con Ricardo, o aun con el propio Marx, ¿qué es *ya entonces* el trabajo sino “un principio de orden *irreductible* al análisis de la representación” como lo son, sus componentes, “la pena y el tiempo”<sup>381</sup>?

El saber económico moderno está a punto de *desfondarse* –y tendremos que volver sobre ello más adelante–; pero antes de que esa realidad alcance a manifestarse cabalmente, hay un momento donde el sujeto burgués de interés puede soñarse plenamente reconciliado. Un momento donde se puede pensar, sin tensiones, como un sujeto *simultáneamente* jurídico y económico. Un momento donde se diría incluso que es la propia economía la que ha podido hacer el ímprobo trabajo que el sueño jurídico-político de la Revolución requería para su realización. Es el momento en que esa *nación* que es el *tercer estado* –*sostenedora material* del cuerpo político–, quiere dejar de ser uno más entre los estamentos, para devenir ella misma el *Estado*.

La pregunta que se plantea ahora es simple: ¿cómo llegamos ahí? Nuestra respuesta no puede eludir cierto recorrido en el que salga a la luz una dimensión *libertaria* –o acaso convendría llamarla *anárquica*– vinculada estructuralmente al sistema económico-crematístico característico de la modernidad. Sólo entonces estaremos en condiciones de entender cómo pudo la economía ser alojada sin demasiadas reticencias en el seno mismo del sueño jurídico de libertad.

---

379 Yuing Alfaro, art. cit., p. 105.

380 “Todo hombres es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida. Pero una vez establecida la división del trabajo, es sólo una parte muy pequeña de las mismas la que se puede procurar con el esfuerzo personal. La mayor parte de ellas se conseguirá mediante el trabajo de otras personas, y será rico o pobre, de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno que se pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir. En consecuencia, el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. *El trabajo*, por consiguiente, *es la medida real del valor de cambio* de toda clase de bienes.” (Adam SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México D.F., FCE, 1997, p. 31, subrayado nuestro)

381 Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 221, subrayado nuestro. Para las dificultades que atraviesa Adam Smith a la hora de hacer del trabajo la fuente única y exclusiva del valor, y para el final abandono de la teoría del valor-trabajo y su sustitución por una teoría del valor fundada en los costos de producción, cf. Kicillof, *Siete lecciones de historia del pensamiento económico*, ob. cit., pp. 71-95.

### 3.3.1. De los reformadores del siglo XVI a los economistas del siglo XVIII. Las naturalizaciones de la comunidad temporal y el desarrollo del elemento anarco-libertario en la economía preindustrial.

Escapemos por un segundo de esa mirada foucaultiana que, como la de Agamben, acaso nos haga ver la historia como el lento, pero ininterrumpido –e ineluctable– ascenso de un gobierno providencial<sup>382</sup>. Olvidemos por un segundo la multitud de reglamentos que despliega la policía de los siglos XVII y XVIII para asegurar el orden de la ciudad y la “felicidad” de sus ciudadanos<sup>383</sup>. Recordemos hasta qué punto la anatomopolítica, a diferencia de la biopolítica, es una experiencia *marginal*, es decir, una experiencia que, lejos de trabajar a tiempo completo sobre el conjunto de la población, opera más bien residualmente, o lo que es lo mismo, en los costados de la ciudad –detrás de bambalinas: en los leprosarios, en los hospitales, en las cárceles– o, en su defecto, solo bajo el régimen de la excepcionalidad –como “cuando se declaraba la peste en una ciudad”<sup>384</sup>–.

Lo que vemos aparecer entonces es un mundo completamente distinto. ¿Se podrá hablar de una *teología económica*? Sin duda. Al menos por su valor heurístico, el concepto no puede ser despreciado. Pero ahora, lo que pueda haber en ella de interesante para el análisis de la modernidad no necesariamente debe dar lugar a una interpretación en la que sobresalgan, ante todo, las *astucias* de la gubernamentalidad<sup>385</sup>. Por el contrario, otra teología económica “de naturaleza crítica y humanista” como la del “liberalismo clásico”, es posible. Esta es, en efecto, la tesis de Duncan K. Folley<sup>386</sup>, de la que no nos ocuparemos aquí, pero a la que no queríamos dejar de hacer mención con un único objeto. Hacer ver cómo el dispositivo económico moderno, antes de devenir una

---

382 Cf. Giorgio AGAMBEN, *El reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2, Valencia, Pre-textos, 2008. Para un estudio de la relación entre los trabajos de Agamben y Foucault, cf. Salinas Araya, *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, ob. cit., cap. 4.

383 Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clase del 29 de marzo, pp. 375 ss. “Con la policía tenemos entonces un círculo que, a partir del Estado como poder de intervención racional y calculada sobre los individuos, va a volver al Estado como conjunto de fuerzas crecientes o que deben hacerse crecer; pero, ¿por dónde va a pasar? Y bien, por la vida de los individuos, que ahora, como simple vida, va a ser preciosa para el Estado. [...] La cosa va a pasar por la vida de los individuos, pero también por algo que es mejor que vivir, más que vivir, lo que en la época se llama comodidad de los hombres, su beneplácito e incluso su felicidad. El círculo, por lo tanto, con todo lo que implica, hace que la policía deba lograr articular, una con otra, la fuerza del Estado y la felicidad de los individuos.” (pp. 376-7)

384 Cf. Foucault, *Vigilar y castigar*, ob. cit., pp. 199-203.

385 Así sucede en efecto no sólo con Agamben, sino también con Foucault. En su caso, es sin duda una teología económica –en el sentido de una secularización de los conceptos teológicos que se opera no ya en el campo jurídico del derecho natural, como sucedía con la doctrina de la soberanía, sino en el plano “económico” de una *racionalidad calculadora*– lo que explica su interpretación de la *ratio status* como doctrina de la conservación/salvación del Estado. Aunque ello se expresa del modo más evidente en su lectura de la teoría del golpe de Estado de Naudé, a Foucault la extrapolación de la racionalidad propia del gobierno pastoral a la nueva *ratio status* no le parece menos evidente por relación a problemas como el de la “obediencia” o el de la “verdad”. Cf. a este respecto Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clase del 15 de marzo.

386 Cf. Duncan K. FOLLEY, *Adam's Fallacy, A Guide to Economic Theology*, Harvard University Press, 2006. Para una comparativa de los conceptos de teología económica de Folley y Agamben, cf. José Luis VILLACANAS, “Teología económica. Análisis crítico de una categoría”, *Filosofía Política*, 3/2013, pp. 409-30.

“jaula de hierro”, como decía Weber, también pudo ser un espacio en el que pudo desplegarse y hacerse sentir toda una nueva concepción de la libertad individual subjetiva.

Del temprano rigor ascético característico del protestantismo<sup>387</sup>, a la espontaneidad que el siglo XVIII descubrirá de la mano sobre todo de Bernard de Mandeville, lo que vemos dibujarse es una progresiva *estetización* de la libertad, difícilmente imaginable de no haberse vuelto la economía el terreno de inscripción de una nueva *praxis* que ya no estaba tan ligada como antes a las ataduras propias de un orden temporal dominado por el derecho feudal y la institución eclesiástica de la censura. Que esa liberalidad entrañaba un riesgo es algo que se haría evidente de inmediato. E incluso “el mismo Lutero, en principio inconsciente de adonde llevaba su Reforma religiosa, su vuelta al cristianismo más puro, se vio obligado a escribir una teoría política *realista*, expresada en pequeños opúsculos, después de comprobar, sobre todo en la guerra de los campesinos, los excesos a los que conducía el grito de libertad lanzado aquel día de 1517 contra la Iglesia romana.”<sup>388</sup> Pero las respuestas de la modernidad a este problema no tenían por qué ser –y en principio no lo fueron– las de una creciente e indeclinable gubernamentalización.

Lo que el profesor Rivera García denominó el “riesgo anarquista” abierto por la Reforma, era incuestionable. Y el “dilema de la modernidad”, evidente:

Lutero se enfrenta con un escollo insuperable: ¿cómo legitimar el Estado si ya no es cristiano, y se han roto los vínculos entre el orden externo y el orden interno inscrito por Dios en los corazones de cada individuo? El grave problema de la primera Reforma reside, por tanto, en *cómo regresar desde el nuevo sujeto luterano, desde ese espectador indiferente ante las obras temporales, a la realidad externa presente y concreta del Estado, en donde tiene lugar la interacción entre las diversas individualidades*. Después del aldabonazo de Lutero, el pensamiento político se halla en la imperiosa obligación de procurar un medio para conciliar el individualismo de la Reforma con la necesidad de construir en la tierra una sociedad política homogénea e integrada, de la que pueda derivarse la unidad de acción requerida para la toma de decisiones políticas<sup>389</sup>.

Si bien es cierto que Lutero no pudo ofrecer más que una respuesta resignada a este problema –respuesta en la que el derecho, sin fundamento último, y por tanto sin legitimidad, se ve reducido a la más pura *arbitrariedad de la fuerza*<sup>390</sup>– la re-sacralización de la institución jurídica a manos de Calvino<sup>391</sup> tendrá “como misión consensuar [los] *medios adecuados* para que cada cual persiga libremente sus propios fines morales o deseos” sin por ello hacer peligrar “una comunidad jurídica

---

387 Cf. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Ediciones Istmo, 1998.

388 Rivera García, *Republicanismo calvinista*, ob. cit., p. 63.

389 *Ibid.*, p. 65, subrayado nuestro.

390 “Aunque la libertad cristiana predicada por Lutero debía conducir a la indiferencia ante los asuntos temporales y, en consecuencia, al sometimiento pasivo a la autoridad, también abrió la vía de las revoluciones, de la subversión, al dejar sin fundamento último, sin legitimidad, los ordenamientos jurídicos. Y en ello no se engaña Lutero cuando confiesa que el derecho se basa en la arbitrariedad de la fuerza, en la ordenación de un instrumento no cristiano: la violencia.” (*Ibid.*, p. 63)

391 Cf. Rivera García, *Republicanismo calvinista*, ob. cit., pp. 65-8.

sometida al principio de obediencia y subordinación”<sup>392</sup>. Ahora bien, los problemas a los que da lugar esta *naturalización* de un orden temporal que se sustrae a una jurisdicción directamente divina, no siempre recibirán una solución de tipo jurídico como la que observamos en Calvino. Que la *sociedad* produzca *ajustes espontáneos* en los que los intereses particulares se ven milagrosamente reconciliados... esa será sin duda la más extraordinaria y osada de las respuestas. Y será también, la que le permita a la libertad individual afirmarse –ya sin ninguna clase de resquemor– del modo más radical posible. Como pudo advertir Keynes en un artículo de 1926, a ello se debió muy probablemente el poderoso influjo que el principio del *laissez-faire* ejercería luego sobre todo el siglo XIX:

El principio del *laissez-faire* había llegado a armonizar individualismo y socialismo, y a conciliar el egoísmo de Hume con el mayor bien para el mayor número. El filósofo político podía retirarse en favor del hombre de negocios, porque el último podía alcanzar el *summum bonum* sólo con perseguir su propio beneficio privado<sup>393</sup>.

Aunque no acabe de consolidarse hasta pasados casi cien años –de Mandeville o Townsend a Malthus, de Smith o Hume a Ricardo o Mill–, este es sin duda un paso decisivo, cuya osada intuición debemos más bien al siglo XVIII. Acaso ya entonces nos habíamos deslizado de la *comunidad* a la *sociedad*, y la política moderna había dejado de perseguir sus fundamentos en el terreno siempre delimitado del *derecho*, para ir a buscarlos, en cambio, en la fuente inagotable de la *economía*. En cualquiera de los casos, una única cosa se mantendría firme, incólume, como aquello único a lo que –significara ella lo que significara– la modernidad no parecería poder renunciar. Se trataba –y se trata–, por supuesto, de la *libertad individual*.

### 3.3.2. Efectos culturales de la liberación económica: el carácter estructuralmente estético de la política moderna.

La libertad individual. Ese es el santo y seña de la política moderna. El mantra que se repite una y mil veces. La esperanza a la que se aferra el hombre moderno, aun hoy, en medio de una sociedad cada vez más fluida y evanescente. Ahora bien, desde la publicación por parte de Eagleton de *La estética como ideología*, no cabe duda de que esa persistencia de la “libertad” en entornos tan distintos como lo son el derecho y la economía –y, cabe añadir, en momentos estructuralmente tan diversos como lo pueden ser, por ejemplo, el siglo XVIII y el XX– es en realidad indiciaria de un fenómeno mucho más vasto; un fenómeno que lejos de poder ser reducido a una discusión teórica

---

392 *Ibid.*, p. 66, subrayado nuestro.

393 Keynes, “El fin del laissez-faire”, art. cit. p. 278.

sobre el “verdadero” significado de un significante –en este caso, el carácter *más bien* “jurídico” o *más bien* “económico” de la libertad de los modernos–, hace referencia en realidad al proceso mismo de estructuración de la política moderna, proceso que según Eagleton resulta impensable al margen de la emergencia de lo estético:

La emergencia de lo estético como categoría teórica está estrechamente ligada al proceso material por el cual la producción cultural, en una fase temprana de la sociedad burguesa, se convierte en un proceso “autónomo”, autónomo con respecto a las diversas funciones sociales a las que había servido tradicionalmente. [...] No se trata sólo de que el arte –como el pensamiento izquierdista ha sostenido de modo ya tan habitual– haya sido convenientemente secuestrado de todas las otras prácticas sociales, tornándose en un enclave aislado dentro del cual el orden social dominante puede encontrar un refugio ideal para sus propios valores reales de competitividad, explotación y posesión material. Se trata asimismo, y más sutilmente, de que *la idea de autonomía –la idea de un modo de ser que se autorregula y autodetermina por completo– brinda a la clase media justo el modelo ideológico de subjetividad que necesita para sus operaciones materiales*<sup>394</sup>.

Por todo ello no es casual que la obra de Eagleton nos hable del momento de emergencia de *lo estético* como un momento capital para entender el modo en que la modernidad se autocomprende a de sí misma. En efecto, además de un *deus ex machina* que permite estimar como potencialmente reconciliables todas y cada una de las contradicciones de la vida moderna<sup>395</sup>, lo que se pone en juego con la emergencia de *lo estético* es sobre todo la cuestión política de la *espontaneidad*, es decir, el desafío al que se enfrenta un poder como el moderno que en adelante ya no podrá imponerse despóticamente, sino que deberá procurar *filtrarse orgánicamente* en un sujeto “autónomo” al que no se puede aspirar a gobernar más que de un modo *liberal*<sup>396</sup>.

---

394 Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., p. 59, subrayados nuestros.

395 Lo estético surge en efecto como esa *clase de categoría* que *se necesitaba* para poder dar solución a algunas de las más importantes aporías de la modernidad, o lo que es lo mismo, para poder soñar una eventual salida a las tensiones entre libertad y necesidad, autodeterminación moral y legalidad, y, en última instancia, a la mayor y más paralizante de todas las tensiones, aquella que opone la particularidad a la universalidad y que la modernidad procurará resolver precisamente a partir del presupuesto de esa totalidad armoniosa característica del *artefacto estético*.

396 Ese era el tema de *La estética como ideología*, y por ello Eagleton hará bien en dar a entender que el poder moderno es un poder que ya no puede ejercerse sino bajo la forma de una “hegemonía”. Pero si la obra de Eagleton tenía un mérito, ese mérito no era tanto haber puesto de relieve la estetización del poder moderno –una tesis que a finales del siglo XX ya no podía resultar demasiado novedosa–, sino, más bien, haber conseguido situar allí, en *lo estético*, la sede de una ambigüedad estructural de la política moderna, ambigüedad según la cual la sensibilidad puede estar al servicio de la emancipación, pero también puede convertirse en la palanca de una dominación tanto más terrible, cuanto más insidiosa y más difícil de remover resulta: “Este concepto de autonomía *posee, sin embargo, una ambigüedad radical*: si, por un lado, dota a la ideología burguesa de una dimensión central, por otro, no deja de subrayar el carácter autodeterminante de las facultades y capacidades humanas, un factor que se convierte, en la obra de Karl Marx y de otros pensadores, en *la base antropológica de una oposición revolucionaria a la utilidad burguesa*. Lo estético es *a la vez* –esto es lo que trataré de mostrar– el modelo secreto de la subjetividad humana en la temprana sociedad capitalista, y una visión radical de las energías humanas, entendidas como fines en sí mismos, que se torna en el implacable enemigo de todo pensamiento de dominación o instrumental; lo estético constituye tanto una vuelta creativa a la corporalidad como la inscripción en ese cuerpo de una ley sutilmente opresiva; representa, por un lado, un interés liberador por la particularidad concreta; por otro, una forma engañosa de universalismo. Si brinda una generosa imagen utópica de reconciliación entre hombres y mujeres actualmente divididos unos de otros, no es menos cierto que no deja de obstaculizar y mistificar el movimiento político real orientado hacia esa comunidad histórica. Toda valoración de este anfibio concepto que se sustenta bien en su

Relevo moral de algo mucho más fundamental, de algo que la antecede y explica, y que sin duda ocurre menos en el terreno racionalizado de la ley que en el ámbito hasta entonces inexplorado de la *aisthesis*, lo propio de “la libertad de los modernos” no sería tanto el carácter de *singulatim* del sujeto al que hace referencia<sup>397</sup> como la *espontaneidad* con la que dicho sujeto debiera poder acoplarse al universal que lo contiene. Siguiendo una sugerencia del propio Eagleton, ahora sí estamos en condiciones de poder pensar a Rousseau como una suerte de Gramsci *avant la lettre*, es decir, como el primero de todos los filósofos que piensa el poder moderno bajo esa forma suya de seducción que un siglo y medio más tarde será característica de eso que llamamos “dirección hegemónica”.

### 3.3.3. Rousseau o el individuo universal. Una primera intuición de la problemática hegemónica y las insuficiencias de la concepción pedagógica de la hegemonía.

En los últimos tiempos nos hemos habituado tanto a pensar la hegemonía bajo la lógica de la *demanda*<sup>398</sup>, que pareciéramos haber olvidado que esas demandas siempre forman parte en realidad de una subjetividad más compleja; una subjetividad que, si hemos de hacer caso a Foucault y algunos de sus epígonos, no está exenta de haberse visto ella misma sujeta a un meticuloso proceso productivo. A algo así se referiría muy probablemente Jesús Ibáñez, cuando hace algunas décadas señalaba que el sujeto es sin duda alguna el mejor de los objetos producidos por el capitalismo<sup>399</sup>. Pero, a decir verdad, con ello no había descubierto nada; en rigor, no había hecho más que elevar a conciencia –una vez más– algo que la sociología conocía más que bien desde hacía al menos un siglo, cuando Marx sentó las bases para una nueva antropología al afirmar que la esencia humana no era sino “el conjunto de sus relaciones sociales”<sup>400</sup>.

Puede que nadie hubiese formulado antes una tesis así de explícita, pero, en todo caso, cualquier lector de Rousseau sabe que también para el ginebrino la *subjetividad* era sobre todo un *constructo social* (de hecho, esa es la razón de que la regeneración<sup>401</sup> del individuo no puede

---

aceptación acrítica, bien en su inequívoca denuncia, no hará sino pasar por alto su complejidad histórica real.” (Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., pp. 59-60, subrayados nuestros)

397 Cf. Benjamin CONSTANT, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en Benjamin Constant, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 257-85.

398 Cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 155-64, donde se deconstruye “La categoría de «sujeto»”. Y, sobre todo, Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2013, pp. 97-103, donde, ahora sí, la “demanda” es afirmada explícitamente como la “unidad mínima de análisis”.

399 Cf. Jesús IBÁÑEZ, *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 58.

400 Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ob. cit., Tesis Sexta.

401 El término *regeneración* no resulta aquí ocioso. Como apuntaba hace algunos años Villacañas: “Rousseau quizá no se entienda sin reparar en esa transformación radical de las premisas religiosas de la Reforma. Esa transformación

hacerse desde el punto de vista del ginebrino sino a través de una regeneración del orden social). Como intentamos demostrar en el capítulo anterior, a ello remitía en última instancia la entrada en escena de un personaje como el del Legislador, el cual, según vimos, frente a todas esas interpretaciones de Rousseau que se centran en la explícita recusación de la representación entendida de un modo fundamentalmente delegativo, suponía una clara reintroducción del principio representativo y una cierta reubicación del pueblo en un lugar que, si bien no era exactamente pasivo, sí resultaba al menos subordinado (ya que lo limitaba a expresar aquiescencia o rechazo ante sus propuestas). ¿Suponía esto una falsación de la supuesta defensa rousseauiana de la democracia directa? En ningún modo. Porque ya entonces habíamos sostenido que más que de una contradicción, se trataba de la clase de dilemas que se plantean con el tipo de estructura temporal afecta al concepto de Revolución. ¿Cómo se salvaba pues la supuesta contradicción? Haciendo notar que antes de ponerse en marcha en el pleno autogobierno de su destino, el pueblo democrático de Rousseau debía ser, como tal, *creado*; y que esa no era empresa que pudiera afrontar el propio pueblo –aun inexistente–, sino que correspondía más bien al genio *extraordinario y externo* del Legislador.

De ello dependía en efecto la salud de un pueblo, que jamás podría extraerse a sí mismo del estado de corrupción inicial, porque, en tal caso, se necesitaría “que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas<sup>402</sup>.” Para subsanar ese *desfase* aparecía el Legislador, que mediante su disposición *constituyente* de un ordenamiento jurídico justo, con el tiempo podría operar el milagro de transformar a esa masa de individuos caídos en un pueblo sano, virtuoso y auténticamente republicano. Sin embargo, según vimos, el inconveniente era que el Legislador no podía *imponer* al pueblo su legislación, sino que esta debía ser de algún modo aceptada, o mejor aún, *asumida* por el propio pueblo:

Quien redacta las leyes no tiene, pues, ni debe tener, ningún *derecho legislativo*, y el pueblo mismo no puede, aunque quiera, despojarse de este derecho intransferible; porque según el pacto fundamental sólo la voluntad general obliga a los particulares, y nunca se puede asegurar que *una voluntad particular es conforme a la voluntad general* hasta después de haberla sometido a los sufragios libres del pueblo<sup>403</sup>.

---

aspiraría a dos fines. Por una parte, desea secularizar el problema religioso del hombre nuevo y regenerado, ahora como hombre moral, libre, dueño de sí, altruista, generoso, anti-individualista; por otra parte, intenta abrir camino a una idealización de la comunidad en tanto comunidad de salvación, trasunto de la iglesia. Sin invocar la trascendencia religiosa, Rousseau ha pensado la propia comunidad como la fuente de la nueva humanidad. Comunidad y hombre nuevo se autoconstituyen a la par.” (José Luis VILLACAÑAS, “Contrato en Kant: del liberalismo al republicanismo”, en Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, 2002, p. 249) Atendiendo al carácter inmanente de una salvación que descansaría así en la propia acción del hombre, otro autor, como Dominique Seglard, ha preferido hablar en cambio de una influencia pelagiana en Rousseau. Cf. Dominique SEGLARD, “L’*intérêt* du contrat social chez Rousseau”, en Christian Lazzeri et Dominique Reynié, *Politiques de l’Intérêt*, Presses universitaires de Franche-Comté, 1998, pp. 295-329.

402 Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., p. 66.

403 *Ibid.*, p. 65, subrayados nuestros.

Lo que expresaba esta exigencia era claro. La republicanización de una comunidad política podía recibir cierta asistencia inicial de carácter exógeno, pero su constitución como tal había de depender en última instancia del deseo de cada uno de sus miembros. Si no existía tal deseo, si no se daba cierta desesperación ante el estado de corrupción generalizada del que se suponía se proponían salir, el *pueblo* no llegaría jamás a constituirse como tal.

A ello respondía, en efecto, la articulación en la filosofía contractualista rousseauiana de un doble momento. El momento del *pacto* propiamente dicho –momento en el que se verifica “la unanimidad por lo menos una vez”<sup>404</sup> y por la que en efecto se crea el cuerpo político– y el momento del *legislador* –a través del cual el cuerpo político se da la constitución que es adecuada a los fines de su vida común como pueblo, *completando* de este modo un gesto fundacional que de lo contrario caería en saco roto–. Pero ahora todo ello no es tan importante como hacer ver que hay algo que es esencial a la construcción teórica contractualista, algo que *Del contrato social* o el *Discurso sobre la desigualdad* resuelven por la vía expeditiva del presupuesto racional, y que, siendo sin duda el elemento fundante del cuerpo político democrático, es sin embargo algo que la praxis política real no puede dar jamás por descontado. ¿Qué es ello? El momento *simultáneo* y *unánime* de la fundación, o lo que es lo mismo, el momento en el que *a cada uno de los individuos se le revela* la razón de ser de su pertenencia al cuerpo político. Tanto en el *Discurso* como en el *Contrato social*, ese momento es un momento de anagnórisis generalizada pero que no depende de la mayor o menor perspicacia de cada uno de los individuos considerado aisladamente. A diferencia de lo que sucede en Hobbes, donde en principio el *bellum omnium contra omnes* podría seguir indefinidamente si algunos –los “justos”– no se encargaran de producir los signos que hacen posible la paz, en Rousseau, la *primera convención* aparece más bien como el precipitado epistémico ineluctable al que conduce “un estado primitivo [que] ya no puede subsistir” y en el cual “el género humano perecería si no cambiara su manera de ser”<sup>405</sup>.

Al menos en sus textos clásicos, el pacto social quedaría así vinculado a una filosofía de la historia de corte mecanicista que tiene en sus manos la resolución automática del más importante problema político, a saber, la fundación de esa nueva comunidad de salvación a la que llamamos “pueblo”. Pero que estas *garantías* –que pertenecen a la órbita de la reconstrucción *racional* del itinerario filosófico-histórico que conduciría al momento presente– están lejos de ser inmediatamente eficaces, que la necesidad no hace virtud, y que no hay ningún *mecanismo* que pueda poner al hombre completamente a salvo de su capacidad de autodestrucción, todo ello es algo que Rousseau está lejos de haber ignorado. Y quizá por ello, a sus textos de corte más *clásico* –

---

404 Cf. Rousseau, *Del contrato social*, libro I, cap. V, “Que siempre hay que remontarse a una primera convención”.

405 Cf. Rousseau, *Del contrato social*, libro I, cap. VI, “Del pacto social”.



textos en los que la razón representativa se despliega en el terreno de lo que Zarka ha podido describir con acierto como una *ficción performativa*<sup>406</sup> – Rousseau añadirá toda una literatura mucho más *moderna* en la que, a fin de *construir las nuevas formas de subjetividad* requeridas por el inédito orden social que se pretende alumbrar, por fin intervendrá en territorios *más modestos*, pero más incisivos, como los de la pedagogía y la moralidad sexual.

Esta es, según Eagleton, la razón que habría llevado a Rousseau a redactar obras como el *Émile* y la *Nouvelle Héloïse*. Y es, por lo mismo, la razón que le ha permitido a Eagleton hablar del ginebrino como de un precursor de Gramsci en el terreno de lo que sólo más tarde acabaríamos llamando “hegemonía”. Este es sin duda uno de los ejes fundamentales de “Particularidades libres”, el capítulo inicial de *La estética como ideología* en el cual Eagleton se propone pensar la tarea de la “primera burguesía” de acuerdo a algunas de las categorías básicas de la doctrina gramsciana. Pero si de inmediato nos ocuparemos del modo en que, ya en Rousseau, el problema de la hegemonía es no tanto el de una sensualización del orden jurídico y social, como el de una racionalización de la vida sensual, o mejor aún, el de una *educación sentimental*, ahora no conviene dar ese paso sin antes observar que, también ya entonces, en el propio Rousseau, la tarea hegemónica es una tarea que sólo resulta concebible *cuando se abandona el marco filosófico-histórico determinista*. En efecto, como hemos procurado señalar más arriba, es precisamente en esa *falla de un fatalismo histórico* que sólo puede afirmarse suponiendo que los hombres están *forzados* a ser racionales, en donde aparece lo que podríamos denominar una teoría rousseauiana de la hegemonía, una teoría que se despliega, sobre todo, en el terreno de la pedagogía, y que, como vieron Eagleton, o antes aun Cassirer<sup>407</sup>, se propone construir al propio sujeto que será luego interpelado, a la propia particularidad que será luego “liberada”.

La segunda coincidencia –o para ser más exactos, el segundo pilar en el que se apoya en Eagleton la comparativa de las empresas rousseauiana y gramsciana– es aquella que como dijimos se refiere a las relaciones entre razón y sensación. Para Eagleton, las jerarquías resultan tanto en uno como en otro caso claras. Y ello es precisamente lo que posibilita una comparación de lo contrario superflua. En efecto, si el problema que se plantea en el ocaso del *Ancien Régime* es *formar las subjetividades que pronto habrán de ser liberadas* –formarlas, entiéndase, en el sentido de que la libertad del individuo sea compatible con la universalidad del ordenamiento jurídico moderno, y no conduzca, por tanto, al colapso del cuerpo político– no son las sensaciones las que deben colonizar y cortocircuitar las disposiciones geométricas de la ley, sino más bien, al revés, la razón la que debe

---

406 Cf. Zarka, *Filosofía y política en la época moderna*, ob. cit., cap. XIV, “Estado de naturaleza y ficción”.

407 “El Estado rousseauiano no se dirige simplemente a sujetos de voluntad ya existentes y dados; su primer objetivo más bien es *crear* ese tipo de sujetos capaces de recibir esa llamada” (Ernst CASSIRER, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington, Indiana University Press, 1954, pp. 62-3; cito por Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., p. 78)

ser capaz de informar desde adentro toda la densa y *espontánea* materialidad del *Lebenswelt*.

Ahora bien, para Eagleton resulta absolutamente claro que es precisamente esta jerarquía lo que permite identificar el proyecto gramsciano y la empresa casi olvidada de aquella “primera burguesía tan preocupada por la *virtud*”<sup>408</sup>. En efecto, en ambos casos se trata de propiciar que el lugar general de la ley sea ocupado, no por una *particularidad discrecional* cualquiera, sino, antes bien, por ese modelo de *individuo universal*<sup>409</sup> sólo merced al cual la contradicción entre autonomía moral y obediencia política podría ser finalmente superada:

Es esta esfera pública la que romperá de modo tajante con los privilegios y el particularismo del *Ancien Régime*, e instalará a la clase media, si no de hecho, al menos en términos imaginarios, como un sujeto verdaderamente universal, compensando además su impotencia política con la grandiosidad de este sueño. Lo que estaba aquí en juego nada más y nada menos era *la producción de un sujeto humano totalmente nuevo*: un sujeto que, como la propia obra de arte, descubriera la ley en las profundidades de su propia identidad libre, y no ya en algún opresivo poder externo. Este sujeto emancipado es el que se apropia de la ley como principio mismo de su propia autonomía y destruye las coercitivas tablas de piedra sobre las que se inscribió originalmente la ley a fin de volver a escribirlas ahora en su corazón. Estar de acuerdo con la ley significa por tanto estar de acuerdo con la propia interioridad. “El corazón”, escribe Rousseau en *Émile*, “sólo reconoce sus propias leyes; al querer encadenarlo uno lo libera; sólo se lo encadena dejándolo libre”. Antonio Gramsci hablará más tarde en los *Cuadernos de la cárcel* de una forma de sociedad civil “en la que el individuo pueda gobernarse a sí mismo sin que su autogobierno entre por ello en conflicto con la sociedad política, convirtiéndose así en su continuación normal, su complemento orgánico”<sup>410</sup>.

Ahora bien, si hay un gobierno capaz de *prolongarse orgánicamente* en el gobernado, evitando entrar así en contradicción con su autonomía moral, ello no es por un misterioso azar. A diferencia de los modelos *económicos*, que de la “mano invisible” de Adam Smith a la “catalaxia” de Hayek o Von Mises se referencian en el paradigma veladamente teológico de una *armonía preestablecida*, aquí no hay más garantías que el propio trabajo político-pedagógico de construir laboriosamente la subjetividad que pueda con-vivir en un orden jurídico burgués. Si quiere ser efectiva –o lo que es lo mismo, si en efecto quiere desarrollar una forma de gobierno que amén de (i) prolongarse orgánicamente en el gobernado, al hacerlo, esté al mismo tiempo en condiciones de (ii) garantizar la estabilidad de un orden común querido por todos– la hegemonía de la clase universal debe ser capaz de dos cosas. En primer lugar, debe ser capaz de que sus *razones* lleguen a

---

408 Cf. Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., p. 78.

409 Este modelo de individuo universal no es exclusivo de Rousseau, sino que como, ya ha sido dicho, pertenece por sus propios fundamentos mecanicistas al “iusnaturalismo moderno” en su conjunto. En este sentido, Hobbes es, sin lugar a dudas, el que inaugura esta nuevo concepto de hombre (sin el cual, por cierto, la legitimidad del Estado moderno sería sencillamente inconcebible). Cf. Zarka, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, ob. cit., cap. 1, “Individuo y Estado”. Cf. asimismo, Gerardo ÁVALOS TENORIO, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, cap. 1, “Libertad y Estado”.

410 Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., pp. 72-3.

*todos y cada uno* de los ciudadanos, de suerte tal que nadie pueda sentirse tentado de actuar en contra de un cuerpo común que lo contiene mejor que ningún otro. En segundo lugar, esas mismas razones debe ser capaces de adquirir un *reflejo espontáneo* en la propia *praxis* ciudadana, o lo que es lo mismo, deben *estetizarse*, de suerte tal que la vida civil, lejos de devenir un desafío permanente que requiera a cada paso de nuestra heroicidad, pueda ser más bien ejercida con ese *placer* sin el cual el círculo de la seducción no podría cerrarse jamás ante un sujeto al que se le ha reconocido su estructural condición de *sujeto de interés*.

Por todo ello, desde su mismo nacimiento oficial, de la mano de Baumgarten, la estética será para Eagleton la disciplina que permita intuir los contornos y posibilidades de una empresa que, habida cuenta de su naturaleza y sus fines, no merece ningún otro nombre que el de “hegemonía”: “«La ciencia», según Baumgarten, «no tiene que arrastrarse a las regiones de la sensibilidad, sino que lo material ha de elevarse a la dignidad del conocimiento». El dominio sobre todos los poderes inferiores, advierte, pertenece sólo a la razón; pero este dominio nunca tiene que degenerar en tiranía. Debe más bien asumir la forma de lo que, siguiendo a Gramsci, podríamos denominar «hegemonía», gobernando y dando forma a los sentidos desde adentro mientras les permite desarrollarse en toda su relativa autonomía.”<sup>411</sup>

Ahora bien, si tanto para la primera burguesía como para Gramsci el objetivo era conjugar gobierno político y autonomía moral –vale decir, voluntad general y voluntades particulares–, ¿cómo se conseguiría producir ese sujeto totalmente nuevo y necesariamente universalizable? ¿Cuál sería la *metodología* empleada para la consecución de tal fin? Veamos la respuesta que propone el propio Eagleton:

Sólo cuando los imperativos dominantes se han disuelto en reflejos espontáneos, cuando los sujetos humanos se unen unos a otros en su propia corporalidad, puede tomar forma una auténtica existencia corporativa. Es por esto por lo que la primera burguesía está tan preocupada por la *virtud*, es decir, por ese hábito encarnado del decoro moral, en lugar de por el esforzado seguimiento de una norma externa. Esta creencia requiere, naturalmente un ambicioso programa de educación y reconstrucción moral, ya que no existen garantías de que los sujetos humanos surgidos del *Ancien Régime* puedan mostrarse lo suficientemente refinados e ilustrados como para que el poder se pueda fundamentar en sus respectivas sensibilidades. Esta es la razón por la que Rousseau escribe el *Émile* y la *Nouvelle Héloïse*, e interviene en los territorios de la pedagogía y la moralidad sexual a fin de construir nuevas formas de subjetividad. De forma similar, la ley en *El contrato social* tiene detrás de sí un Legislador, cuyo papel bajo el punto de vista de la hegemonía consiste en educar a la gente para recibir los decretos de la ley. “El Estado rousseauniano”, comenta Ernst Cassirer, “no se dirige simplemente a sujetos de voluntad ya existentes y dados; su primer objetivo más bien es *crear* ese tipo de sujetos capaces de recibir esa llamada”. Es decir, no se puede interpelar, siguiendo la expresión de Althusser, a cualquier sujeto como tal; la tarea de la hegemonía política es producir las precisas formas de subjetividad que conformarán la base de la

---

411 *Ibid.*, pp. 69-70.

unidad política<sup>412</sup>.

Para Eagleton está claro que tanto en Rousseau, como posteriormente en Gramsci, esa función de *estetización de la razón* no puede ser alcanzada sin una determinada metodología política que acaso convenga especificar en términos de *pedagogía*. Pero, ¿es ello así? ¿Es esta tesis todo lo *exacta* que podría o debería ser? De momento formularemos nuestra respuesta a este interrogante del modo más breve y esquemático posible. Lo que media entre las respuestas rousseauiana y gramsciana al problema de la hegemonía es una ausencia. La ausencia de la *economía*. Y con ella, la ausencia también de cierto *dinamismo* al que el pensamiento rousseauiano, afincado aún en la perspectiva atemporal de la episteme clásica, no puede hacer lugar.

#### 3.3.4. *Sieyès o la compleción del concepto: esa nación llamada tercer estado. Hacia un concepto económico-jurídico de la hegemonía.*

Con Rousseau termina una época. Época del Contrato en la que la comunidad política es pensada en términos fundamentalmente jurídicos, pero que, alcanzado cierto punto, reconoce la necesidad de que, intrínsecamente universales, esos preceptos jurídicos se esteticen y puedan devenir así hábito, costumbre. Finalmente, de ello depende la soldadura última de la nueva comunidad política atisbada por Hobbes en el *Leviatán*. De manera que con Rousseau se cierra la genealogía de uno de los dos rasgos conceptuales fundamentales de la hegemonía, aquel que refiriéndose al carácter fundamentalmente consensual de la dirección hegemónica, ahora encuentra en el *individuo universal* característico de la antropología moderna su fundamento subjetivo último, un fundamento que, en última instancia, estaría en condiciones de evidenciar por qué la “hegemonía” es una forma de dirección política que tiene que ver no tanto con las posibilidades ilimitadas habilitadas por una retórica discrecional, como con la capacidad de proveer a la racionalidad ilustrada de una encarnación sensible.

No obstante, ni Hobbes ni Rousseau pueden permitirnos entender el segundo de sus rasgos conceptuales, a saber, aquel que se refiere a la relación parte/todo, o lo que es lo mismo, a la expresa conexión que como heredera de la revolución permanente la teoría de la hegemonía mantiene con el problema de la clase universal. Es cierto que desde los “justos” de Hobbes a la “burocracia” hegeliana, el lenguaje jurídico-político moderno ha sabido respetar –aun a pesar de su

---

412 Eagleton, *La estética como ideología*, ob. cit., p. 78.

idealismo, o quizá incluso gracias a él— esa posición estructural que la teoría política moderna siempre debe reservarse para la *parte universal*, esto es, para la parte que en medio del caos que introduce la disolución del mundo antiguo, ya es lo que ha de ser el común de la sociedad, ya contiene el universal moderno que debe ser realizado. A ello responde, en efecto, un concepto ontológico-político de *partido* que, si resulta inconmensurable con la *facción* —su tan temido simulacro<sup>413</sup>—, ello es precisamente porque, en este caso, la parte no está afectada de *parcialidad*. Toda esa corriente de *anticorporativismo* que recorre la teoría política moderna de Hobbes a los revolucionarios franceses, encuentra aquí su razón de ser. Pero para que el pensamiento político del *partido* pueda devenir pensamiento de la *clase universal*, el abordaje netamente jurídico de este problema deberá confluir con otro cauce del pensamiento político moderno que en el siglo XVIII está apenas despuntando. Ese otro cauce es, por supuesto, el cauce socio-económico. Y, sorprendentemente, el momento de esa confluencia puede localizarse de un modo prácticamente milimétrico en una única obra: *¿Qué es el tercer estado?* del abate Sieyès.

¿Cuál es la auténtica novedad que introduce el pensamiento político de Sieyès? Una respuesta tradicional a este interrogante se centraría muy probablemente en la dimensión jurídica de su pensamiento y en su furibunda impugnación de todo *privilegio*. Pero lo cierto es que cuando Sieyès denuncia a los *privilegiados* reprochándoles ser una “nación dentro de la nación”, la lógica jurídica de su argumentación no es demasiado distinta de aquella otra por la cual Hobbes recomendaba a los príncipes luchar contra esa “ciudad dentro de la ciudad” que son las *facciones*. La novedad de Sieyès —verdadera innovación revolucionaria— no es pues estrictamente jurídica, sino, como suponer Foucault, algo de un orden enteramente distinto:

Hoy, entonces, voy a tratar de describir ese movimiento de autodialectización y, por consiguiente, de aburguesamiento de la historia, del discurso histórico. La vez pasada intenté mostrarles cómo y por qué, en el campo histórico político que se había constituido en el siglo XVIII, la burguesía, cuya posición era, en definitiva, la más difícil, se veía ante los mayores inconvenientes para valerse del discurso de la historia como arma en el combate político. Ahora me gustaría mostrarles cómo se produjo el desbloqueo, cosa que no ocurrió en absoluto en el momento en que la burguesía se dio o reconoció en cierto modo una historia, sino a partir de algo muy particular que fue la reelaboración, no histórica sino política, de la famosa idea de *nación* de la que la aristocracia había hecho el sujeto y el objeto de la historia en el siglo XVIII. A causa de este papel, es decir, de la reelaboración política de la nación, de la idea de nación, se produjo una transformación que hizo posible un nuevo tipo de discurso histórico. Y, si no exactamente como punto de partida, sí tomaré como ejemplo de esa

---

413 En Hobbes esta relación entre *partido* y *facción* es la que se expresa en el combate que el Príncipe, *administrador* de un poder supremo que es de suyo “universal”, debe presentar a los facciosos: “Pero si es deber de los príncipes reprimir a los facciosos, con mucha más razón les concierne disolver y disipar las facciones mismas. Llamo *facción* a una multitud de súbditos que se reúnen, bien por *contratos* mutuos entre ellos, bien por el poder de alguno en particular, sin la autorización de quien ostenta el poder supremo. Una facción, por tanto, *es como una ciudad dentro de una ciudad.*” (*De cive*, 13,13, el último subrayado es nuestro)

transformación, desde luego, el famoso texto de Sieyès sobre el tercer estado, texto que, como ustedes saben, plantea las tres cuestiones: “¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué fue hasta el presente en el orden político? Nada. ¿Qué pide ser? Algo.” Texto a la vez famoso y manoseado pero que, me parece, cuando se lo examina con un poco más de detenimiento, es *portador de cierta cantidad de transformaciones esenciales*<sup>414</sup>.

Esta lectura foucaultiana de *¿Qué es el tercer estado?*<sup>415</sup> resulta esencial para poder defender una tesis que haría de Sieyès el primero en dar una formulación cabal de la teoría de la hegemonía. Por supuesto, esta tesis no necesita ignorar que la teoría de la hegemonía no es formulada explícitamente como tal hasta la emergencia en el seno de la socialdemocracia rusa de ciertas problemáticas vinculadas al “desarrollo desigual y combinado”<sup>416</sup>. Pero si es oportuno que su genealogía se remonte al menos hasta Sieyès –cuando no, a Hobbes y a Rousseau, como hemos hecho nosotros–, ello es porque sólo entonces estaremos en condiciones de interpretarla correctamente, es decir, como un *momento hermenéutico interno* de esa consigna de la “revolución permanente” que hacía de la revolución socialista el punto de llegada y de satisfacción de las promesas de la Ilustración. A su turno veremos cómo *sólo de este modo* la oposición gramsciana “hegemonía”/“revolución pasiva” puede liberar su auténtico potencial ontológico-político, pero ahora es momento de detenernos en Sieyès y tratar de precisar en qué consiste la novedad de su pensamiento. ¿Cuál es esa innovación? Foucault la identifica correctamente al mencionar cierto *desdoblamiento* en Sieyès de la antes monolítica idea de *nación*:

Con Sieyès vamos a tener una definición totalmente distinta o, mejor, una definición desdoblada de la nación. Por una parte, un estado jurídico. Sieyès dice que para que haya una nación hacen falta dos cosas: una ley común y una legislatura. Esto en lo que se refiere al estado jurídico. [...] El par ley/legislatura es la condición formal para que haya nación. Pero éste no es más que el primer nivel de la definición. Para que una nación subsista, para que su ley se aplique, para que su legislatura sea reconocida (y esto no sólo en el exterior, por otras naciones, sino en el propio interior), para que subsista y prospere como condición ya no formal de su existencia jurídica sino como condición histórica de su existencia *en la historia*, hacen falta otras cosas, otras condiciones. Y Sieyès se detiene en ellas. Se trata, en cierto modo, de las condiciones sustanciales de la nación, y Sieyès considera que se dividen en dos grupos. Ante todo, lo que llama “los trabajos”, vale decir: en primer lugar, la agricultura; en segundo lugar, el artesanado y la industria; en tercer lugar, el comercio y en cuarto lugar, las artes liberales. Pero además de esos *trabajos*, tiene que haber lo que denomina “las funciones”: el ejército, la justicia, la Iglesia y la administración. [...] Ahora bien, al hacer esto, al agregar a esas condiciones jurídico formales de la nación unas condiciones histórico funcionales, creo que Sieyès invierte (y es lo primero que puede señalarse) la dirección de

---

414 Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 198, el último subrayado es nuestro.

415 Cf. Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., pp. 198-205.

416 Cf. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, ob. cit., cap. 1. Aunque al parecer el término *gegemoniya* no emerge hasta 1901, en una carta que Pável Axelrod dirige a Piotr Struve, el concepto como tal está ya presente de un modo tácito en ciertos textos de Plejanov de los años 1883-1884. En cualquier caso, para la socialdemocracia rusa el pensamiento de la *gegemoniya* no es sino un pensamiento que se propone identificar a la clase capaz de articular y dirigir a los distintos sectores de la sociedad según la fase de la empresa revolucionaria que corresponda. Ahora bien, ello solo es posible porque, a diferencia de lo que ocurriría en los países centrales, el desigual desarrollo de la periferia impide que la historia produzca de un modo automático o espontáneo su propio sujeto emancipatorio. Ante esa falla, ante ese desajuste de la “fatalidad” histórica, es que surge el pensamiento político de la hegemonía.

todos los análisis que se habían hecho hasta entonces, ya fuera en el sentido de la tesis monárquica o en una dirección de tipo rousseauiano<sup>417</sup>.

Si hasta entonces la nación no había podido definirse más que de un modo exclusivamente *jurídico* –y, como en Hobbes, sólo podía darse por existente a condición de que “encontrara su condición de posibilidad y su unidad sustancial en la persona del rey”<sup>418</sup>–, con Sieyès, a las condiciones *formales* que explican la existencia de la nación como entidad reconocible en el ámbito del derecho *público*<sup>419</sup>, ahora habrá que añadir toda una serie de condiciones *materiales* sin las cuales esta no sería capaz de sostenerse en la *existencia histórica*: Este es el pasaje en el que Foucault analiza el primer capítulo de la obra de Sieyès, “El Tercer Estado es una nación completa”, título que, como puede apreciarse, dice no pocas cosas acerca de esa relación parte/todo central para la teoría de la hegemonía. Pasaje de una extensión considerable, pero que era conveniente citar al completo, porque en él Foucault acierta a identificar una serie de problemáticas centrales para el análisis del pensamiento político de Sieyès. La primera de ellas, a la que ya nos hemos referido, es el *desdoblamiento* del concepto de nación. La segunda, más importante aun, la inversión, o, al menos, el principio de una *inversión de la jerarquía* que hasta entonces había podido ordenar las relaciones *entre derecho y economía*. Foucault lo sugiere hacia el final del pasaje: “al hacer esto, al agregar a esas condiciones jurídico formales de la nación unas condiciones histórico funcionales, creo que Sieyès invierte (y es lo primero que puede señalarse) la dirección de todos los análisis que se habían hecho hasta entonces”. Pero lo cierto es que la *inversión* no era algo que necesitara ser conjeturado; por el contrario, la misma está anticipada en la propia disposición textual del argumento de Sieyès. Es cierto que Sieyès se hace dos preguntas, pero *se las hace exactamente en el orden inverso* desplegado por Foucault en su exposición. Foucault, preocupado por señalar la ruptura histórica, debe ir de lo “jurídico” a lo que, en efecto, Sieyès “agrega” por relación a la tradición que lo precede. Pero desde el punto de vista de la propia lógica argumental del abate lo

---

417 Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., pp. 199-200.

418 Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 199

419 Carl Schmitt es sin duda la referencia obligada para esta interpretación de la representación más o menos clásica. Incommensurable con la *Vertretung* o representación privada, la representación pública o *Repräsentation* excluye, la idea misma de un *interés* del representado. El representado no tiene interés alguno que representar. O mejor dicho, su único interés no puede ser otro que el de que su existencia adquiera el debido reconocimiento ante otras magnitudes de la misma entidad. Todo ello es algo que no puede ocurrir más que en el plano visibilizador de la publicidad, plano en el que un ser de lo contrario imperceptible puede *presentificarse* –hacerse-presente– mediante un ser de presencia pública. En este sentido, con su propia persona física y su propia voluntad, el representante materializa la existencia en caso contrario irrepresentable de un pueblo, o lo que es lo mismo, es lo que al introducir *unidad política* en un colectivo es capaz de transformar a un “grupo humano” que es mera “comunidad de vida” en un “pueblo”: “En la representación, por contra, adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene una alta y elevada, intensiva, especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singularidad de la existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación.” (Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., p. 276)

que se “agrega” no son tanto las condiciones materiales como las formales<sup>420</sup>.

Esta aclaración no es ociosa, pues el orden en cuestión no es un orden meramente expositivo, sino un *orden en la fundamentación*. Prueba de ello es que la irrupción de las nuevas condiciones materiales modifica *incluso* las antiguas exigencias jurídicas de existencia de la nación (la cual, como dice Foucault al pasar, ya no necesita de la *persona física* del representante para afirmar su unidad existencial, sino que se basta y se sobra con ese elemento incorpóreo y despersonalizado que es la *ley*). El orden es pues *de la nación al Estado*, y no, como había sido tradicional en un discurso jurídico-político clásico, a la inversa. Que Foucault había comprendido todo esto a la perfección es algo evidente, pues, de hecho, como veremos de inmediato, es él mismo quien así lo sugiere. Lo importantes es sin embargo subrayar que, al hacerlo, al poner negro sobre blanco el sentido exacto de la direccionalidad, la hermenéutica foucaultiana del texto de Sieyès arroja un rendimiento supletorio sin duda inesperado. ¿Cuál es ese rendimiento? Simple. Con su análisis, Foucault nos pone en la pista de la importancia fundamental que la obra de Sieyès tendrá para todo un pensamiento político posterior que en adelante ya no podrá ser sino pensamiento de *una nación en busca de su Estado*, es decir, pensamiento de la “Revolución”, o, si se prefiere, de la “Hegemonía”:

Francia no es una nación porque carece de las condiciones formales, jurídicas, de la nación: leyes comunes, legislatura. Y sin embargo hay en Francia *una* nación, es decir, un grupo de individuos con la capacidad de velar por la existencia sustancial e histórica de la nación. Esas personas son portadoras de las condiciones históricas de existencia de una nación y de la nación. De allí, la fórmula central del texto de Sieyès, que sólo puede comprenderse, precisamente, en una relación polémica, explícitamente polémica, con las tesis de Boulainvilliers, Buat-Nançay, etcétera, y que es ésta: “El Tercer Estado es una nación completa”. [...] ¿Dónde se encontrará, por consiguiente, el núcleo histórico de una nación, que será *la* nación? En el tercer estado, y sólo en el tercer estado. Éste es por sí solo condición histórica de la existencia de una nación, pero de una nación que, como ven, debería coincidir, por derecho, con el Estado. [...] Esta formulación política, de la que Sieyès no es ni el inventor ni el único que la plantea, va a ser, desde luego, *la matriz de todo un discurso político que, como bien saben, aún no está agotado*. La matriz de ese discurso político exhibe, creo, dos caracteres. En primer lugar, *cierta relación novedosa de la particularidad con la universalidad*, cierta relación que es exactamente la inversa de la que había caracterizado el discurso de la reacción nobiliaria. En el fondo, ¿qué hacía la reacción nobiliaria? Extraía del cuerpo social, constituido por el rey y sus súbditos, y de la unidad monárquica, cierto derecho singular, sellado por la sangre, afirmado en la victoria: el derecho singular de los nobles. Y pretendía, cualquiera fuera la constitución del cuerpo social que la rodeaba, conservar para la nobleza el absoluto y singular privilegio de ese derecho; por lo tanto, extraer de la totalidad del cuerpo social, ese derecho particular y hacerlo funcionar en su singularidad. Aquí va a tratarse de algo completamente distinto. Será cuestión de decir, al contrario (y es lo que va a decir el tercer estado): “No somos más que una nación entre otros individuos. Pero la nación que constituimos es la única que puede constituir efectivamente la nación. Tal vez no seamos por nuestra exclusiva cuenta la totalidad del cuerpo social, pero *somos capaces de contener la función totalizadora del Estado. Somos*

---

420 O, dicho de otro modo, si seguimos el hilo argumental de Sieyès, la cuestión “¿Qué hace falta para que una nación subsista y prospere?” es una cuestión que *antecede* a la cuestión “¿Qué es una nación?”.



*susceptibles de universalidad estatal*". Y entonces, segundo carácter de ese discurso, vamos a tener una inversión del eje temporal de la reivindicación. En lo sucesivo, ésta no va a expresarse en nombre de un derecho pasado, establecido por un consenso, por una victoria o por una invasión. La reivindicación va a poder expresarse en una virtualidad, un porvenir, un porvenir que es inminente, que ya está presente en el presente, porque se trata de cierta función de universalidad estatal, ya asegurada por *una* nación en el cuerpo social, una nación que, en nombre de esto, demanda que su *status* de nación única se reconozca efectivamente, y en la forma jurídica del Estado<sup>421</sup>.

Hemos llegado, ahora sí, al punto exacto, al momento de máxima convergencia. Momento donde el sujeto burgués de interés puede soñarse plenamente reconciliado. Momento donde se puede pensar, sin tensiones, como un sujeto *a un mismo tiempo* jurídico y económico. Momento donde se diría incluso que es la propia economía la que ha podido hacer el ímprobo trabajo que el sueño jurídico-político de la Revolución requería para su realización. Momento en que esa *nación* que es el *tercer estado* quiere dejar de ser uno más entre los estamentos, para devenir ella misma *el Estado*. Y momento en que el preciso argumento que sostiene esa aspiración no es otro que el siguiente: sólo ella, la nación, *sostenedora material* del cuerpo político en su conjunto, está en condiciones de asegurar su *existencia* histórica. Momento, por tanto, en que la economía se vuelve no ya condición de posibilidad, sino *principio último* del derecho político. Momento del abate Sieyès, pero sobre todo de lo que vendrá. ¿Capital o trabajo? En adelante la modernidad ya no hará más que discutir esto: ¿*quién es*, en definitiva, *el responsable último* del sostenimiento material de la nación?

---

421 Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., pp. 202-3, a excepción de los dos primeros y los dos últimos, el resto de subrayados son nuestros.

**PARTE III. LA HEGEMONÍA Y SU SIMULACRO. LA  
ONTOPOLÍTICA MODERNA EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN  
PASIVA.**



## INTRODUCCIÓN

Si la Parte II de nuestra investigación aporta un estudio sobre los fundamentos ontológico-políticos de la teoría de la hegemonía, aislando, por así decir, su doble vía de constitución, tanto jurídica como económica, esta Parte III se propone mostrar cómo en un determinado momento esas dos líneas comienzan a adquirir dinámicas cada vez menos entrelazadas o, si se prefiere, más “autónomas”. Por supuesto, la dinámica económica no renuncia a darse un *revestimiento jurídico* que la legitime, pero si por un lado ese “derecho” es cada vez menos *derecho* y más *reglamentación* –tránsito de una concepción *normativista* del derecho a su concepción meramente *positiva*<sup>422</sup>–, por el otro, cada vez será más evidente que, en realidad, ya no es el “derecho” el que funciona como el *límite formal y externo* que permita encauzar las fuerzas “liberalizadoras” de la economía moderna, sino que es más bien esta, la economía, la que ahora funge como *principio interno* de la propia evolución jurídica<sup>423</sup>. Todo ello supone una “emancipación” del *homo oeconomicus* que, deshaciéndose de su forma primigeniamente jurídica –momento hobbesiano del *sujeto de interés*–, comenzará a ejercer una “soberanía” cada vez más plena e irrestricta que llega por supuesto hasta nuestros días.

Al describir de este modo el rumbo que la modernidad asume con posterioridad a las revoluciones democrático-burguesas, creemos estar haciéndonos cargo de una tesis muy foucaultiana que describe precisamente en estos términos la “composición de efectos” jurídicos y económicos que se ven en buena medida entrelazados en el moderno ejercicio de la “gubernamentalidad”. Pero, eso sí, con una salvedad. Si para Foucault, esta información jurídica de lo económico es ya *desde un principio* una suerte de mascarada –el francés llegará a hablar del “liberalismo” en términos de una “ideología de la libertad”, y, para él, que toda la “peripecia de la gubernamentalidad” haya podido ser “deducida” del imperio de una racionalidad tan instrumental y anti-jurídica como la de la *ratio status* así lo confirmaría–, nosotros hemos preferido sugerir en cambio que, al menos inicialmente, hay en realidad una verdadera afinidad estructural entre la una y la otra, y que, por lo tanto, lo que es preciso indagar es *de qué modo esa “afinidad” originaria acaba por quebrarse*.

Es este tipo de planteamiento el que nos llevará a descubrir en el *homo oeconomicus* algo más que un tipo de hombre dominado por la *pasión “crematística”*. En realidad, lo que aparece con el *homo oeconomicus* o *sujeto de interés* es toda una *estructura praxeológica de nuevo cuño*, cuya característica fundamental no es tanto la *naturaleza del objeto* en la que dicho sujeto se interesa –en

---

422 Cf. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, ob. cit., pp. 32-44.

423 Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 17 de enero de 1979, pp. 47-55.

efecto, este *objeto* ha podido ser tanto “jurídico” como “crematístico”, según nos coloquemos en el momento anterior o posterior a las revoluciones democrático-burguesas— como el tipo de *reestructuración temporal y moral* a la que este se ve afecto. Visto desde esta *perspectiva praxeológica*, el sujeto de interés es, ante todo, un sujeto disparado *hacia el futuro*, o lo que es lo mismo, un sujeto cuyo *móvil* para accionar ya no puede estar en las *regularidades ejemplares del ayer*, sino, siempre, en las *calculadas conveniencias del mañana*. Más aun que cualquier “materia” que pudiera llegar a dominar el interés del *homo oeconomicus*, esta *estructuración temporal-moral* suya es sin duda alguna el dato verdaderamente decisivo, porque ella es la que al hacer del sujeto de interés un *sujeto de excepción* (vale decir, un sujeto *radicalmente* sustraído a la norma, como lo está —y esto lo sabía muy bien Kant— aquel que la respeta por conveniencia y solo a la espera de una utilidad futura) lo pone por ello mismo en *disponibilidad* de ser un sujeto infinita e indefinidamente *gubernamentalizado*<sup>424</sup>.

Es precisamente esta *estructura praxeológica* la que a nuestro entender explica la eventual *reversibilidad* de la modernidad hacia un horizonte posjurídico (horizonte del cual no podrá escapar si no vuelve a “re-juridificar” de algún modo al *homo oeconomicus*), porque de ella depende que, una vez abandonada la pasión jurídico-política que podría haber llevado a la modernidad a su “término” —v.g. la comunidad universal de los individuos naturales—, el *homo oeconomicus* quede no obstante *disponible* para ser investido por una nueva pasión que, si ya no promete la reconciliación y la paz definitiva que debían seguir al cierre de las guerras civiles de religión, al menos ofrece un *armisticio* que *en principio* podría sostenerse de un modo indefinido, a condición, eso sí, de que la antigua contienda bélica asuma ahora la forma diluida o de-potenciada de una competencia “económica”<sup>425</sup>.

Toda esta *reversibilidad* de la modernidad hacia un horizonte posjurídico será trabajada por relación al concepto gramsciano de “revolución pasiva”, el cual, recuperado *en toda su profundidad filosófico-histórica*, debiera permitirnos comprender —eso creemos— sobre qué clase de artificio está

---

424 Para la cuestión del *homo oeconomicus* como resorte o palanca antropológica de la gubernamentalidad liberal, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clases del 28 de marzo y del 4 de abril de 1979

425 Esta clase de relación entre guerra y economía —una cierta homologación teleológica que nos permite ver a la economía misma, y no tanto o no solo en la política, la *continuación de la guerra por otros medios*— se hace evidente en la definición weberiana de la economía como una “lucha pacífica”. En su *Historia económica general*, Weber define la “actividad económica” como toda aquella actividad que “está orientada a procurar «utilidades» (bienes y servicios) deseables o las probabilidades de disposición sobre las mismas”, *pero si y solo si* esta actividad *es ejercida de un modo pacífico*. Esta “nota pacífica” es “indispensable” porque “si bien cualquier forma de violencia efectiva (rapto, guerra, revolución) puede estar orientada económicamente, se halla sometida a otras normas que las de un suministro por medios pacíficos.” De ahí que, en el contexto de una *economía de mercado* como la moderna, Weber pueda decir: “Todo cambio descansa en la lucha pacífica del hombre contra el hombre, en la *lucha de precios*, en el «regateo» (con el otro sujeto de la transacción), y eventualmente en la *competencia* (contra quien está animado por análogos propósitos de cambio), y persigue una transacción que da término a esta lucha en favor de uno o de varios participantes.” Cf. Max WEBER, *Historia económica general*, México, FCE, 2011, pp. 23-30.

montada esta *nueva* “hegemonía burguesa” de tipo neoliberal. Aquí, las operaciones teóricas fundamentales serán básicamente dos. Por un lado, tratar de poner en valor la categoría de “revolución pasiva” como un concepto que nos permite *diferenciar* el *carácter revolucionario* o no de un determinado proceso sociopolítico del *signo ideológico* que este pueda presentar, precaviéndonos así de un error más o menos clásico que consiste en vincular la naturaleza “revolucionaria” de una fuerza política a su carácter “progresivo” en materia de “políticas sociales”, y no, en cambio, a su *capacidad para transformar la realidad material* dentro de la cual la sociedad se reproducirá luego “espontáneamente”<sup>426</sup>. La segunda operación consistirá en ver hasta qué punto no hemos pasado de lo que Gramsci había identificado como “toda una época” de “revolución pasiva” a una *forma suya degenerada* que nosotros definiríamos más bien como de “pasividad revolucionaria”, y cuya característica fundamental sería que, al encontrarse los antiguos resortes *políticos* de esta estrategia cada vez más *mecanizados*, su simple *durata* no pareciera requerir ya de tantas habilidades o esfuerzos políticos como los que sí parecía exigir antes, en su *forma clásica*.

---

426 Como veremos, en ello el concepto gramsciano de “revolución pasiva” será mucho más fecundo que otras alternativas que ha conocido la retórica marxista como “contrarrevolución”, “revolución traicionada”, etc.



## CAPÍTULO 4. De la Hegemonía a la Revolución Pasiva. ¿Hacia una modernidad posjurídica?

“Originalmente concebidos como órganos de renovación ética y pedagógica, los complejos mecanismos de avance social establecidos por la clase burguesa hegemónica bajo el patrocinio de su propio aparato estatal *fuleron entonces transformados en puros obstáculos*. Antes caminos de elevación cultural encarnados en el Estado, se osificaron como una masa de trincheras que ahora impedían el acceso a una ciudadela fortificada.”

Peter THOMAS

“Mientras sigue la marcha de acercamiento al fascismo emprendida por no pocos destacados liberales, Gramsci les acusa de haber traicionado la mejor herencia de la tradición cultural y política a la que pretenden remitirse: “Llamar liberales a los burgueses de hoy, que han perdido la conciencia del valor moral de la libertad, es [...] mucho peor que una extravagancia”; no tienen nada que ver con los liberales del pasado, que “creaban un nuevo mundo económico y moral, rompiendo los límites de todas las esclavitudes anteriores.”

Domenico LOSURDO





#### 4.1. Introducción. La “emancipación” del homo oeconomicus como correlato onto-histórico de la “revolución pasiva”.

##### 4.1.1. ¿Homo oeconomicus o sujeto de interés?

Como sabemos, de Hobbes en adelante el poder es fundamentalmente semiológico. Bien. Pero lo importante es determinar *a quién* le habla esa semiología del poder y, sobre todo, “*dónde*” *se encuentra* ese sujeto al que el propio Hobbes parece poder constituir con su discurso (lo paradójico aquí sería que ese “dónde” es más bien un “cuándo” que el *logos*, por su estructura intrínsecamente atemporal, no está habilitado para formular con claridad). Algunos podrán decir con razón: Hobbes habla al *individuo natural*. Y, en efecto, al proponer la *razón natural* como nuevo punto de encuentro en el que se neutralicen las viejas diferencias confesionales, por encima del católico y del protestante, Hobbes hace del *individuo natural* el objeto y destinatario obvio de su discurso. Pero aquí lo decisivo es que ese individuo natural no es un *dato* de la realidad política en la que interviene Hobbes, sino más bien –como sucede por lo demás con todo objeto de la episteme clásica, que según hemos visto es un saber performativo, una episteme constituyente–, un *objeto a construir*, es decir, una *subjetividad que debe ser producida* si la diferencia político-religiosa debe ser, en efecto, desactivada. Se plantea pues un *problema de antropología moral* de máxima importancia, que concierne al *modo en que ese deber ser pueda realizarse*<sup>427</sup>. Cuestión central en el análisis de Hobbes, esta problemática antropológico-moral es en efecto la que sacará a la luz la secreta identidad entre *individuo natural* y *sujeto de interés*, y de este modo evidenciará cómo, a la postre, la política moderna estaba atravesada desde el vamos por la mediación estructural de una *subjetividad-tipo* muy precisa que *carcome desde adentro su peculiar lógica jurídica*.

---

427 Como ya se ha dicho, el concepto de “antropología moral” está tomado directamente de Kant, que en *La metafísica de las costumbres* le atribuye precisamente el carácter de “complemento” de esta última: “El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación, difusión y consolidación de los principios morales (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza), o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, móviles que no dejan ningún principio moral seguro, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo en el cumplimiento del deber; cuya prescripción, sin duda, sólo debe darse *a priori* por medio de la razón pura.” (Kant, *La metafísica de las costumbres*, ob. cit., p. 21)

Razón y fuerza, fin y medios para su realización. No es difícil ver cómo la “metafísica de las costumbres” y la “antropología moral” se reparten en Kant las dos dimensiones de toda *auténtica* voluntad práctica general. Y, del mismo modo –sobre todo para quienes confían el orden social a su “autorregulación” espontánea–, no es difícil ver cómo la racionalización del orden social es sencillamente irrealizable sin una correspondiente acción antropológico-moral emprendida de forma deliberada.

Tratemos de precisar esta tesis lo más que se pueda (en definitiva, en ello nos va que pueda entenderse correctamente el tipo de lectura de la noción gramsciana de “revolución pasiva” que creemos es preciso hacer). Si la modernidad es tan siquiera imaginable, si las guerras civiles de religión tienen alguna clase de salida posible, ello es porque el hombre es, ante todo, un *sujeto de interés*. El sujeto de interés hace posible la *paz* –como enseña Hobbes, siempre producto de un “mal entendido”, las hostilidades pueden deshacerse si alguien genera las señales “racionales” adecuadas–, pero solo al precio de haber renunciado al *valor moral* de la *verdad* expresado en el antiguo concepto de ley. Dicho de otra manera: el súbdito hobbesiano no acata la ley porque la encuentre “verdadera”, sino, simplemente, porque le permite egresar del estado de *bellum omnium contra omnes* en el que había quedado inmerso. Como se ve, la posibilidad misma de la política moderna se yergue así sobre la forclusión de una problemática esencial para la vida humana en *comunidad*, como es la problemática de la *verdad*<sup>428</sup>.

Así entendido, el *sujeto moderno* no es un *sujeto moral* que responde a una moral distinta –una moral secular, post-religiosa, etc. – sino algo ligera, pero definitivamente distinto. Lo que parece haberse constituido con el “sujeto moderno” es un sujeto en el que ha variado la concepción misma de lo que se considera un *móvil legítimo* para la acción. Y en ese sentido el *homo oeconomicus* es ya un *sujeto posjurídico*, aun cuando, como sucede con Hobbes, este pueda tener la mira de su “interés” puesta ocasional y provisionalmente en el “derecho”. Por mucho que esto no llegue a revelarse del todo hasta la irrupción de una obra como la de Gary Becker<sup>429</sup>, lo que

---

428 Para evitar toda clase de malentendidos, quizá convenga precisar esta tesis todavía un poco más. Aquí no importa la teoría de la verdad que uno maneje. No importa si se tiene de ella una fundamentación de tipo teológica o más bien ontológica, es decir, da lo mismo si se la entiende como apoyada en unos “objetos” a los que se *adecua*, o como procedente de un “sujeto” trascendente que la *revela*. Para pensar el problema de la *relación entre verdad y comunidad*, lo único que se necesita es un concepto *mínimo* de “verdad” que, como muestra el Rancière de *El desacuerdo*, asegure la condición *formal* de una *reciprocidad* (en su *sentido estrictamente político*, la “universalidad” de la “verdad” no es otra cosa que esta *reciprocidad* que los portadores de *logos* se reconocen entre sí, y, por ello, esta “verdad” solo puede considerarse efectiva si están *materialmente garantizados* dos principios *formales* como son la isegoría y la isonomía). Ahora bien, como sabemos, aunque para Hobbes la cuestión de la verdad no es una cuestión menor –de hecho, según hemos argumentado, sin esa nueva verdad común que es la verdad de la razón natural, la construcción de un orden de paz sería según Hobbes imposible–, en la medida en que la verdad ha sido desplazada del lugar del *móvil moral* personal hacia una *función de mera estabilización política subsiguiente* –siguiendo la terminología de Biral, recordemos aquí que los “justos” se imponen por la fuerza, y sólo entonces, si consiguen hacerse con el control del Estado, se puede tener cierta esperanza en que la “verdad” rinda finalmente sus frutos pacificadores: al permitir un orden de convivencia en el que nadie es tratado de un modo diferencial, la paz revela la verdad de los “justos”–, el sujeto del contrato *nunca ha sido otra cosa* que un *sujeto de interés*, es decir, un sujeto cuya obediencia se obtiene no tanto por una *comprensión de la verdad* como por el *placer que le hace sentir la paz*.

429 Este es sin duda uno de los grandes hallazgos de Foucault. Como se advierte en *Nacimiento de la biopolítica*, el neoliberalismo norteamericano –que él ve representado sobre todo en la figura de Gary Becker– no se corresponde sino con “una extensión del análisis económico a dominios considerados hasta entonces como no económicos” y, por consiguiente, con una “generalización” del “modelo del *homo oeconomicus*” a “todas las formas de comportamiento” (cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, clases de los días 14 y 21 de marzo). Nuestra diferencia con Foucault es que, a la hora de trazar “una historia de la noción del *homo oeconomicus*” (cf. clases del 28 de marzo y del 4 de abril), él se remonta allí sólo hasta Hume, autor en torno al cual cree observar la conformación del “sujeto de interés” característico de “la filosofía empirista inglesa”. El problema es que en

sobreviene con Hobbes es pues una auténtica *revolución praxeológica*. La pregunta que se plantea es cuánto puede durar este “enmascaramiento”. Y la respuesta a este interrogante no puede ser otra: tanto como el *homo oeconomicus* quiera. O dicho de otro modo más exacto aun, tanto como el propio sujeto de interés tarde en comprenderse a sí mismo en su auténtica naturaleza.

Ello se ve con cierta claridad en el propio despliegue histórico de la modernidad. En efecto, durante algún tiempo el lenguaje jurídico del contrato podrá seguir dominando la representación de esa *nueva totalidad* que es la *sociedad moderna*, y entonces podremos ver a Locke, a Pufendorf, a Kant o a Rousseau tratando de ver cómo se componen *voluntades*. Pero en la medida en que el supuesto sujeto “jurídico” del contrato *es ya un homo oeconomicus*, pronto veremos que, cuando ello sea necesario, no habrá mayores inconvenientes para que todo un desafío *político* como era aquel de la composibilidad de *voluntades* pueda ser fácilmente infiltrado y resignificado por la lógica técnico-económica de la conciliación de *intereses*<sup>430</sup>. Lo que ahora es preciso indagar es sin embargo otra cosa. Olvidemos por un momento esta descripción fenomenológica del proceso y hagámonos la pregunta teórica por antonomasia, es decir, la pregunta por el porqué. ¿Qué es lo que impedirá que el sujeto jurídico pueda seguir conteniendo al sujeto económico? ¿Qué es lo que inclinará finalmente la balanza? ¿Qué es, en definitiva, lo que decidirá la fatal inversión de esa articulación? Nuestra respuesta a este último interrogante es simple. El sujeto de interés no puede vivir en las sombras. Y en realidad nunca lo hizo. En el momento mismo que emerge es ya el soberano. Y el soberano de un *tiempo excepcional*. Queda por ver si puede conseguir no olvidar *para qué* es que *se abre ese tiempo excepcional* –tiempo que, si ha de permanecer apegado al *logos* que lo posibilita y lo legitima, sólo puede encontrar una *justificación teleológica* relativa a la reproducción de un *nuevo orden normal*– o si, por el contrario, una vez abierto, ya no podrá impedir dejarse arrastrar por él indefinidamente.

---

*Nacimiento de la biopolítica* Foucault ha dejado atrás la cuestión de la naturaleza *semiológica* del poder moderno, y se ha centrado ya, pura y exclusivamente, en la naturaleza estética del individuo que es objeto o palanca de ese biopoder. Por ello, para poder remontar esta historia foucaultiana de la noción de *homo oeconomicus* hasta el propio Hobbes habría que remitirse a los pasajes de *Defender la sociedad* en los que Foucault parece identificar la relación que se observa en este entre una *modernidad estructuralmente protobélica* –recordemos que, para Foucault, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes no se corresponde con una batalla *efectiva*, sino con “un estado de guerra” que, a falta aún de un Leviatán que pacifique, aparece como una *amenaza permanente* sobre la vida de cada uno de los individuos– y un sujeto que, ya en Hobbes, si acepta el pacto, no es sólo ni fundamentalmente por el carácter intrínsecamente “justo” del mismo, sino porque ve en él *la posibilidad de bloquear o inhibir* algo que de lo contrario se volvería un riesgo “temporalmente indefinido” (cf. a este respecto, Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 87 y ss.).

<sup>430</sup> Este es precisamente el tránsito que se verifica en el mundo anglosajón a partir del siglo XVIII. Cf. a este respecto Istvan HONT y Michael IGNATIEFF, *Wealth & Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983. V. asimismo, de forma más concisa, Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., cap. 10, “La economía política y el descubrimiento de la sociedad”.

#### 4.1.2. Historia de la “emancipación” del homo oeconomicus. La dispersión praxeológica del sujeto burgués.

Digámoslo de este otro modo. Una vez que se pasa del sujeto jurídico de la ley al sujeto económico de la utilidad, lo que ha cambiado ya definitivamente es *la estructura misma del tiempo histórico*. En la medida en que el sujeto de interés sólo puede tener su entrada en la historia merced a una *radical insatisfacción frente al presente*, su tiempo es necesariamente *el futuro*. Así, si el tiempo antiguo es tiempo cíclico de regularidades y normas, el tiempo moderno emerge, en cambio, como tiempo creativo y de la *excepción*. El *homo oeconomicus* no es sino el hombre de ese tiempo, esto es, *el hombre de la excepción*. Pero ello no hace de él un sujeto necesariamente antijurídico. Como enseña la obra de Carl Schmitt, la excepción puede ser un instrumento perfectamente jurídico si lo que con ella se persigue es la producción de un nuevo *orden normal*<sup>431</sup>. El problema del *homo oeconomicus* no es pues el de su inscripción en el orden de la excepción, sino otro sutilmente distinto, a saber, el del *sentido histórico-político en el que empleará esos poderes suyos de excepción*.

Para comprender el verdadero sentido de una tesis como esta, lo primero que hay que tener presente es que, en realidad, el *homo oeconomicus* o *sujeto de interés* no es otra cosa que el *sujeto burgués*. Ese es su *correlato histórico concreto*, y allí es donde hay que buscar pues el trasunto material o inmediato de las que, en un plano filosófico-histórico, aquí han sido postuladas como sus contradicciones formales. Dicho de otra forma: para comprender de qué modo el *móvil crematístico* consigue hacerse con *la dirección de la estructura praxeológica del sujeto de interés*, desplazando para ello al *móvil jurídico*, lo primero que hay que hacer es tratar de conocer la propia historia del sujeto burgués y, más exactamente aun, la historia del *modo concreto* en que este realiza su *experiencia histórica* de “libertad”. La pregunta decisiva es, pues, la siguiente: *¿qué hace* el sujeto burgués con su libertad? *¿Cómo dispone* de su *libre arbitrio* una vez que este ha sido arrancado tanto al control externo del poder político feudal como a la coacción íntima del poder pastoral de la Iglesia? *¿Construye con él una voluntad general* de nuevo cuño a partir de la cual reunir los

---

431 Precisamente esta es la razón por la cual el *decisionismo* aparece para el Schmitt de los años veinte como el modo correcto de pensar de la ciencia jurídica: “Afirmar que lo excepcional no tiene importancia jurídica y que es propio de la «sociología», sería tanto como dar por buena la esquemática disyunción de la sociología y la teoría del derecho. Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la decisión. El caso excepcional, en su configuración absoluta, *se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos*. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta *normalidad fáctica* no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, *es parte de su validez immanente*. No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal [...]. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad.” (Carl Schmitt, *Teología política*, ob. cit., p. 18, subrayados nuestros)

fragmentos dispersos, o lo preserva más bien bajo la forma de una intimidad solipsista que ya no espera de la historia ningún tipo de comunidad en la que reintegrarse?

Cualquiera que haya leído *Crítica y crisis* se sentirá inclinado a responder que la modernidad alberga en su seno el sueño de *una forma de comunidad nueva y superadora*. Un orden comunitario de carácter secular en el que, por lo demás, la totalidad social no tiene por qué ser hostil a las diferencias y singularidades de cada uno de sus miembros. Un orden comunitario cuya forma prototípica viene dada sin duda por esa forma estatal que Occidente denomina Estado de Derecho. Lo que ven entonces los lectores de Koselleck es al sujeto burgués de la vida cultural y política; al burgués de la masonería y las academias de la ciencia; al burgués que alumbra el sueño de realizar un paraíso en la tierra, y que, siguiendo un esquema de socialización muy próximo al que estructura la idea alemana de la *Bildung*<sup>432</sup>, imagina una vida ciudadana regida por el mismo libre intercambio y circulación de las opiniones.

Para cualquiera que no ostente una mirada “idealista” de la historia, es evidente que este sueño no se ha visto en modo alguno *satisfecho*. Ahora bien, ¿habrá que decir por ello que esta representación del sujeto burgués es “falsa”, o, tan siquiera, “capciosa”? No. Este sujeto burgués – que es, ante todo, el burgués de la *virtud*<sup>433</sup>; aquel cuyo prototipo responde a la figura rousseauiana del *Legislador* y cuya cabeza caerá muy probablemente con la de Robespierre– existió, y de él dependieron, en efecto, las energías “progresivas” que la burguesía como clase revolucionaria pudo aportar a la historia. Lo que hay que decir es más bien otra cosa. Lo que hay que decir es que esa representación del sujeto burgués es sobre todo *parcial*. Y que lo que esa representación olvida es que toda la “generosidad” cultural y política de la que fue capaz la burguesía en un determinado período de la historia –“generosidad” que, recordémoslo, surge ante el *horror vacui* de una moral extinta y que se construye siguiendo como pauta generativa la tutela de la nueva *razón natural*– descansa sin embargo en una cierta *prodigalidad material (recursos)* que el burgués *construye* no en el plano “universal” de la cultura, sino, por el contrario, *en el terreno más bien “egoísta” de la economía*.

Esta observación es cualquier cosa menos un detalle. En efecto, si esta diferenciación de los planos “cultural” y “económico” resulta esencial para poder hacer ver cuáles son los *fundamentos históricos concretos* de la *transformación del sujeto de interés* –es decir, aquello que hace que este pueda desembarazarse de su forma inicialmente *jurídica* para abrazar una nueva forma exclusivamente *crematística*– ello es porque, como veremos, esta diferenciación de planos es la que permite remitir dicha *transformación* al correlato histórico concreto de las “contradicciones”

---

432 Cf. Koselleck, “Sobre la estructura antropológica y semántica de la *Bildung*”, en Koselleck, *Historias de conceptos*, ob. cit., pp. 49-93.

433 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit., cap. 2.

del “sujeto burgué” –o, si hemos de ser del todo exactos, a algo que quizá convendría llamar la *fragmentación y dispersión praxeológica* de la propia “clase” burguesa–. Todo esto también podría ser dicho del siguiente modo. Mientras *algunos (pocos)* “burgueses” asisten a las reuniones periódicas de alguna sociedad científica, *otros (la mayor parte)* despliegan los primeros talleres manufactureros y proletarizan a las masas campesinas<sup>434</sup>. Mientras *algunos (pocos)* “burgueses” se confabulan para republicanizar el Estado, *otros (la mayor parte)* intensifican la explotación de sus trabajadores para no perder pisada en la feroz lucha interburguesa que se desata con la explosión del desarrollo capitalista<sup>435</sup>, etc.

Como puede verse, las “contradicciones” del *sujeto de interés* no son sino las *tensiones praxeológicas* que el propio “sujeto burgué” experimenta en su condición de clase fragmentada. Si los sectores más “progresistas” de dicha clase alimentan un sueño cuya gramática no les pertenece – un sueño que se expresa en el lenguaje jurídico y político de una Antigüedad ya extinta–, todo ese sueño está no obstante “financiado” con los resultados de una praxis cotidiana que está materialmente escindida de aquella representación. El resultado es una *contradicción praxeológica* que más tarde o más temprano, tendrá que resolverse. Una contradicción que explica por qué estos sectores más “progresivos” de la burguesía, que no podían representar fielmente los intereses de *su* “clase”, estaban en buena medida “abocados” a ser “traicionados” por esta, si no eran capaces de poner en cuestión –claro está– los fundamentos mismos de la propiedad burguesa<sup>436</sup>. ¿Rothschild o Robespierre? A partir del siglo XIX, la burguesía ya no iba a poder ser ambas cosas a la vez.

#### 4.1.3. El nacimiento de la “economía política” y la complejización del problema del “fin de la historia”.

434 Desplazadas por los “cercamientos de las tierras comunales” y por la “conversión de las tierras cultivables a pastizales para borregos” a partir del siglo XIV, y desasistidas luego por las “nuevas leyes de pobres” de principios del siglo XIX, estas masas campesinas constituirán el grueso del nuevo ejército de reserva industrial. Cf. Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., caps. 3 y 7-9.

435 Cf. Maurice DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, caps. 6 y 7.

436 Como recuerda Jorge Abelardo Ramos, en cierto sentido la “resolución” de esta contradicción tuvo incluso su escena histórica concreta en la célebre noche del 4 de agosto, cuando la propiedad burguesa consiguió sobrevivir a la supresión de los señoríos y otros privilegios feudales acordada por la Asamblea: “En la Gran Revolución de Francia, para tomar el ejemplo clásico, durante la célebre noche del 4 de agosto, cuando la Asamblea Constituyente hervía de entusiasmo revolucionario, las cosas que realmente ocurrieron no fueron tan netas como los discursos. Los burgueses no estaban menos inquietos en la Asamblea que los terratenientes nobles. Con toda razón dirá Jaurés que «sostener la propiedad feudal contra los aldeanos rebeldes podría hacer abortar la Revolución, pero permitir a los aldeanos que desarraigaran violentamente el feudalismo era tal vez aflojar las raíces de la propiedad burguesa».” (Jorge Abelardo RAMOS, *Historia de la nación latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2012, p. 364; la cita de Jaurés está tomada de Jean Jaurés, *Historia socialista de la Revolución Francesa*, T. I, *La Asamblea Constituyente*, Buenos Aires, Ed. Poseidón, 1946, p. 268)

Se podría decir que el “sujeto burgués” había decidido ya. Y que esa decisión aparecía de algún modo reflejada en el *nacimiento mismo de la moderna “economía política”*, cuando Bernard de Mandeville se permitía afirmar sin rubor que los *vicios privados* ahora resultaban ser *públicamente virtuosos*<sup>437</sup>. A diferencia de lo que había ocurrido con el *primer* sujeto de interés – aquel sujeto “hobbesiano” para el cual la *excepción* sólo podía explicarse por *razones estratégicas orientadas a la reproducción de un orden normal* (v.g. se infringía la norma precedente, pero para poder generar una forma de comunidad superadora en la que se pudieran dejar atrás las heridas de

---

437 Cf. Bernard MANDEVILLE, *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE, 1982. Con su “Fábula de las abejas” de 1714, Mandeville inaugura esa nuevo tipo de concepción de lo *general* que décadas más adelante acabará dando lugar a la clase de pensamiento que identificamos como “economía política”. En “El fin del laissez-faire”, un artículo del año 1926, Keynes ha descrito de forma escueta, pero aguda, la conformación de esta matriz económica del pensamiento “liberal” contemporáneo, y ha conseguido identificar sus presupuestos metafísicos y/o teológicos (cf. Keynes, *Ensayos de persuasión*, ob. cit., pp. 275-297).

El nuevo pensamiento económico-político está estructuralmente atravesado por unos fundamentos teológicos de carácter marcadamente protestante que, en la selección apriorística de la comunidad de los elegidos, libera a la “sociedad” como esa clase de *objeto* que en el orden *temporal* puede ser trabajado de un modo por ello mismo *irresponsable*. El ascetismo del *ethos* calvinista del que nos habla Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se ve así reafirmado, en el plano general de lo social, como plena disponibilidad de la comunidad temporal en manos del soberano. Eso –su admitida manipulabilidad– es lo que, en un registro epistemológico, aproxima al moderno concepto de “sociedad” al estatuto de un objeto “natural”, y no a la inversa. Por ello conviene leer con atención la investigación histórico-filológica de Polanyi, que en el capítulo X de *La gran transformación* demuestra, atendiendo a las fuentes, cómo lo que nosotros llamamos “darwinismo social” no es sino una mera evolución de lo que antes fue, en la propia obra de Darwin, una “naturalización” del “malthusianismo”. La forma científico-natural no podría haber conquistado el dominio de la vida social sin el previo concurso de una labor teológica de *amoralización* de la misma, una labor que en último término descansa en la premisa luterana según la cual se reconoce en Dios “la prioridad de la predeterminación (voluntad) sobre la presciencia (entendimiento)” (cf. Rivera García, *Republicanismo calvinista*, ob. cit., cap. 1.1)

Tal y como lo reconstruye Polanyi (ob. cit., pp. 166 ss.), el cruce de referencias es en realidad más complejo e intrincado de lo que hemos expuesto unas líneas más arriba, porque, al parecer, el propio Malthus –y todo el rigorismo que las nuevas Leyes de Pobres de 1834 debieron probablemente a su influencia– había recibido su inspiración de la *Dissertation on the Poor Laws* con las que el físico, geólogo y religioso Joseph Townsend –ordenado en la Iglesia Anglicana en 1763– había alcanzado notoriedad pública merced a su célebre “teorema de las cabras y los perros”. Así lo expresa Polanyi, quien escribe: “ni la teoría de la selección natural de Darwin, ni las leyes de la población de Malthus, podrían haber ejercido ninguna influencia apreciable sobre la sociedad moderna de no haber mediado las máximas siguientes que Townsend dedujo de sus cabras y perros y que deseaba aplicar a la Ley de pobres.” Las “máximas” en cuestión –que Polanyi cita del original de Townsend– eran las siguientes: “El hambre domará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es sólo el hambre lo que puede agujonearlos y moverlos [a los pobres] a trabajar; pero nuestras leyes han dicho que los pobres no tendrán hambre jamás.” En cualquier caso, lo verdaderamente importante del asunto es que, según cuenta Polanyi, aquel “teorema” de las cabras y los perros –en el que se inspiró toda una línea de actuación social “selectiva” que llega hasta nuestros días– no había sido en realidad resultado de ninguna clase de investigación de campo, y carecía, por tanto, de toda “evidencia científica” (en el sentido moderno y positivista del concepto). El corolario de las observaciones de Polanyi no podría ser más claro. No fue el rigor epistemológico de un espíritu científico, sino más bien esa característica indiferencia que el “espíritu protestante” puede permitirse ante las cosas de este mundo, lo que habilitó la posibilidad de lidiar con el problema de la pobreza en unos términos tan “naturales” como abiertamente antihumanistas, y lo que con el tiempo permitiría que este nuevo paradigma comenzara a permear ideológicamente la antigua matriz *jurídica* del contrato, conduciendo desde el característico virtuosismo del primer contractualismo moderno a esas formas forzosamente paródicas que hoy conocemos. Entretanto, como bien supo subrayar Polanyi, toda una época –la época de la política– se disponía a ingresar así en un lento ocaso: “El paradigma de las cabras y los perros parecía ofrecer una respuesta. La *naturaleza biológica* del hombre aparecía como *el fundamento dado de una sociedad que no era de orden político*. Fue así que los economistas renunciaron pronto a los fundamentos humanistas de Adam Smith e incorporaron los de Townsend. La ley de la población de Malthus y la ley de los rendimientos decrecientes manejada por Ricardo, hacían de la *fecundidad* del hombre y el suelo elementos constitutivos del nuevo reino cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había surgido como algo distinto del Estado político.” (Polanyi, *La gran transformación*, ob. cit., p. 169, los subrayados son nuestros)



las guerras fratricidas de religión)—, ahora la “infracción a la norma” ya no podía ser ni siquiera “infracción”, porque en realidad se había vuelto ella misma la “norma”. El “vicio” no debía encontrar su justificación en la “virtud”. El “vicio” *era ya*, él mismo, la “virtud”. Esta es la tesis de Mandeville que —mucho antes que Adam Smith o los fisiócratas— daba nacimiento a esa *nueva forma de concepción de lo “general”* que en adelante quedaría vinculada a lo que identificamos como pensamiento “económico”.

Se podría decir que a partir de Mandeville el *homo oeconomicus* empieza a estar *interesado en el “interés”*. O también: que el “interés” deja de importar como *medio* y se reafirma en su propia condición de *fin*. Y, en efecto, con Mandeville se revela que la estructura del *homo oeconomicus* no necesita buscar una razón “externa” a la que servir, sino que puede volverse ella misma *autotélica*. En último término, a ello es a lo que llamamos la “emancipación” final y definitiva del *homo oeconomicus*. Pero lo importante es aquí otra cosa. Lo importante es el *precio político* de toda esta “emancipación”. Digámoslo así. ¿Qué hay detrás de la “inocente” equivalencia entre “vicio” (privado) y “virtud” (pública) sino una *normalización de las medidas de excepción*? En efecto, lo que tiene lugar con Mandeville —vale decir, lo que nace con la “economía política”— no es sino una *naturalización de una situación de excepcionalidad*, que, en adelante, ya no se entenderá a sí misma como justificada externamente —y por lo tanto, como provisoria— sino, más bien, como *autotélica* y, por lo mismo, como *indefinidamente definitiva*.

Lo que se transforma con el surgimiento de la “economía política” es pues *la concepción misma de la excepcionalidad*. Ahora, los poderes de excepción no están orientados a la producción de un orden normal —extirpados de las manos del poder “político”, ya no se aplican a forjar la “materia” social que sea capaz de recibir la nueva y superadora “forma” jurídica, como habíamos visto que ocurría con el Leviatán, de Hobbes a Rousseau (cap. 2) —, sino que se reivindican ellos mismos como un *destino*. Por ello, la “emancipación” final y definitiva del *homo oeconomicus* no puede ser —y, en efecto, *no será*— otra cosa que la “*liberalización*” o “*desregulación*” de estos *poderes de excepción*. (La esperanza quizá sea que esta “liberalización” o “desregulación” promueva asimismo una “desconcentración” y “diversificación” tal, que este poder de excepción pueda verse de algún modo neutralizado en sus efectos, pero, como veremos más adelante, lo único que consigue esta “desregulación” es favorecer la “reconcentración” de estos poderes de excepción en un Leviatán de nuevo tipo, un *Leviatán económico* que, a diferencia del Leviatán político, parece no haber podido hallar jamás al “Rousseau” que lo democratice<sup>438</sup>.) Como sabemos, ello pone al “individuo natural” a expensas de un *poder estructuralmente posjurídico* —y, de Foucault a

---

438 No cabe duda de que Marx era precisamente *este* “Rousseau”. A este respecto, cf. Galvano DELLA VOLPE, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1969.

Agamben, este es quizá el aspecto del biopoder que ha sido más estudiado—, pero también introduce otro problema sobre el que no siempre se ha reflexionado lo suficiente. Este problema es el de la *complejización* de un tópico esencial para la comprensión de la modernidad como el del “fin de la historia”. Como veremos a continuación, la *primera* “economía política” no ignora esta problemática, y de Adam Smith a David Ricardo, o al propio Marx, vemos desarrollarse a este respecto toda una serie de reflexiones profundamente *sintomáticas*. En efecto, con un pie aún en el mundo antiguo, es como si estos primeros “economistas” vieran algo que la “ciencia económica” posterior intentará *por todos los medios olvidar*. Es como si adivinaran que en la estructura *teleológica* del fin también estaba contenida su propia posibilidad *cronológica*. Como si hubieran comprendido que una historia *sin finalidad* es también una historia que ya no podrá hacer otra cosa, más que *finalizar abruptamente*.

Es curioso ver cómo el problema del “fin de la historia” aparece también en el discurso económico. Quesnay, Smith, Malthus, Ricardo y, por supuesto, el propio Marx, todos ellos tienen una palabra que decir al respecto. Y aunque la manera en que se lo figuran puede resultar muy diversa en uno y otro caso, en todos ellos el problema del “fin de la historia” remite nuevamente — como sucedía en el terreno jurídico-político— a una suerte de *reto* con el cual *la historia desafía a la modernidad*. Ahora bien, en este caso lo que pone a la modernidad al borde de su muerte<sup>439</sup> ya no es el problema de la *fractura civil*, sino más bien el de la *escasez* (es decir, el problema que se plantea por el “atraso” de unas “fuerzas productivas” que, en la medida que siempre se mantienen a la saga del “desarrollo demográfico”, hacen planear sobre la población una amenaza permanente de hambre y de muerte). Y es tratando de resolver un problema como este<sup>440</sup> que la modernidad asume el más osado de todos los riesgos: desembarazarse de todos los *límites* que una cultura “humanista” imponía a la explotación de las fuerzas sociales y naturales, para ver si de este modo le es dado *absorber por fin la propia potencia de la “naturaleza”*.

En circunstancias de “escasez”, ya no se trata de construir una nueva “cultura”, sino, más bien, de arrancarle a la “naturaleza” los secretos de su exuberancia. El dispositivo puesto en juego

---

439 Esto es sin duda alguna una constante de la modernidad: “fin” también es “reto”, “desafío”, algo que orienta nuestra acción de un modo combativo, y frente a lo cual nos jugamos la posibilidad misma de la supervivencia. Por ello el “fin” de la historia puede ser no sólo su *telos*, su objetivo, sino también el punto donde la trama se rompe y se interrumpe ya definitivamente.

440 Apoyándose en la comprensión foucaultiana de los poderes *performativos* que acompañan al *discurso* a partir de la “época clásica”, en un artículo ya citado el profesor Yuing Alfaro pone en entredicho esta dirección “causal” y se pregunta si acaso no sería posible “invertirla”: “Podría pensarse en efecto que el saber económico no responde ni conjura la escasez sino que depende de la escasez como un supuesto teórico. En cierta medida podríamos preguntar si acaso la escasez no es también producida por el mismo saber económico. ¿Acaso no requiere la economía del fantasma de la escasez para garantizar su mismo protagonismo a nivel de gobierno?” (“Notas para una crítica epistemológica de la economía política”, art. cit., p. 117, subrayado nuestro)

para ello, ya lo sabemos, es básicamente uno: la *liberalización de las fuerzas productivas* (o lo que es lo mismo, lo que nosotros hemos venido denominando la “emancipación” del *homo oeconomicus*). Pero el riesgo evidente es que, una vez puesta en marcha, esta maquinaria infernal ya no pueda ser detenida. Es para conjurar ese riesgo que, a la manera de un Ulises, los primeros economistas se atan al “mástil” de la racionalidad. Y, en efecto, tanto en Quesnay como en Smith se puede ver cómo esa *racionalidad* es la que pone *límites* a lo que de otro modo sería una aplicación irrestricta de la lógica económica (e.g. en el *Tableau Économique* Quesnay hablará de un grado *óptimo* de cultivo a partir del cual “el beneficio de los propietarios no puede aumentar más”<sup>441</sup>; y en el caso de Smith no es menos obvio que los *sacrificios* que la economía impone al hombre moderno no están reñidos con una sincera aspiración de *justicia* que permita de algún modo limitar y repartir esas cargas<sup>442</sup>). El problema lo tenemos al llegar a Malthus o a Ricardo, porque, con sus previsiones abiertamente *apocalípticas*, estos revelan, no ya un mero “olvido” del mundo antiguo, sino, más aun, su más absoluta y cabal “forclusión”. Veamos cómo se dibuja ese escenario.

A principios del siglo XIX, el régimen de la *excepcionalidad económica* parece –ahora sí– desbocado, y sus principales teóricos han olvidado ya que en algún momento ese desbocamiento pudo haber sido parte de un “plan”. Malthus prevé crecimientos poblacionales incontenibles. Y, en la misma línea, Ricardo –que también ha perdido la fe– no cree que la revolución tecnológica de los procesos productivos esté en condiciones de alcanzar jamás al crecimiento exponencial de la población. Sumado al litigio entre los propietarios de la tierra, los industriales, el campesinado y los obreros asalariados, todo ello le hace prever una final y espontánea detención de los procesos productivos, que, en *Las palabras y las cosas*, Foucault describe en estos términos:

Mientras más se instale el hombre en el corazón del mundo, mientras más avance en la posesión de la naturaleza, más fuertemente también lo presiona la finitud, más se acerca a su propia muerte. La Historia no permite al hombre evadir sus límites iniciales [...] si se considera la finitud fundamental del hombre, se percibe que su situación antropológica nunca deja de dramatizar más aún su Historia, de hacerla más peligrosa y de acercarla, por así decirlo, a su propia imposibilidad. En el momento en que toca tales confines, la Historia solo puede detenerse, vibrar un instante sobre su eje e inmovilizarse para siempre<sup>443</sup>.

Así describe Foucault esta concepción “autorreguladora” del fin de la Historia, tal y como aparece desplegada por el Ricardo de *Principios de economía política y tributación*. Ahora el “fin” de la historia ya no es su *telos*, sino, lisa y llanamente, su interrupción, su final. Tampoco pertenece al ámbito *ético* de las *acciones*, sino que es más bien puro *pathos*, algo que le ocurre al hombre

441 Cf. Claudio NAPOLEONI, “Los fisiócratas”, en Napoleoni, *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Barcelona, Oikos-tau ediciones, 1974, pp. 26 ss.

442 Istvan HONT y Michael IGNATIEFF, “Needs and justice in the *Wealth of Nations*: an introductory essay”, en Hont-Ignatieff, *Wealth & Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, ob. cit., pp. 1-44.

443 Foucault, *Las palabras y las cosas*, ob. cit., p. 254.

fatalmente. Como se ve, el temor ha ganado ya los corazones y el Frankenstein engendrado por el pensamiento liberal-económico del XVIII ya no puede más que *huir hacia delante*. Ahora que el “fin” ya no puede traer consigo sino desgracias, lo mejor será *que no haya fin*.

Reprimiendo de este modo el pánico característico de la primera reflexión “económico política”, la “ciencia económica” posterior a un Malthus o a un Ricardo se irá deshaciendo cada vez más de cualquier concepto que sea capaz de *limitarla* –lo que se deben superar no son ya remilgos humanistas, sino incluso el más elemental materialismo, como aquel que nos obliga a asumir la existencia de un mundo *dado*, que, entre otras cosas, no carece, por ejemplo, de su propia legalidad medioambiental–. Dejándose asimilar por lo que Foucault identificó como el paradigma biopolítico, esta “ciencia económica” llegará incluso a concebirse como una lógica gubernamental pasible de ser aplicada de un modo objetivamente *indefinido*. Habremos pasado así del “fin de la historia”, implícito en el moderno *derecho* natural, a la “historia sin fin”, a la que parece abocarnos la *economía*. En condiciones como estas, ¿qué es lo que cabía esperar de la antigua Revolución?

#### 4.2. De la hegemonía a la revolución pasiva. La historia de la burguesía en Antonio Gramsci.

Digámoslo de este modo. El nacimiento de la “economía política” hace con la “Historia” lo mismo que la “emancipación” del *homo oeconomicus* hace con el “individuo”. Lo que vemos en uno y otro caso es la misma desaparición de la noción de “fin”, o, para ser del todo exactos, algo que quizá convendría llamar su *des-teleologización*. Sin embargo, sucede que mientras que el *hombre particular* tiene una vida ella misma finita –que permite al concepto de “fin” conservar al menos su dimensión *cronológica*– el *hombre social* no tiene más que una *única e indefinida* historia. Por ello, si los efectos de la *bestialización de un individuo* –y ello es lo que sucede con el hombre cuando se lo priva de la posibilidad de fijar una finalidad para su vida: se lo reduce a su más pura *animalidad*– pueden ser socialmente contrarrestados por una masa crítica de signo contrario, los efectos de la *bestialización de la sociedad* –es decir, la “universalización” del *homo oeconomicus* como tipo humano general, o tan siquiera preponderante– puede conducir en cambio al colapso.

Algo así es lo que de algún modo parecen haber intuitido los primeros economistas. Y quizá por eso sus previsiones se habían vuelto tan agoreras. Acaso porque conocían de primera mano el secreto terrible del *homo oeconomicus* –es decir, porque habían advertido que el *sujeto de interés* no era tanto un superhombre capaz de producir un *nuevo orden de valores*, como un animal de rebaño

compelido por una *apetencia* estructuralmente *des-medida*— sentían que el “fin de la historia” se parecería menos al advenimiento del reino de Dios en la tierra que a su lisa y llana destrucción. Ahora bien, ¿no será este mismo proceso degenerativo lo que de algún modo se ve recogido por el concepto gramsciano de “revolución pasiva”? ¿No será esta la clase de *política* que propicie la “emancipación” del *homo oeconomicus*? ¿No se verá en ella el secreto último de una *antipolítica liberal*<sup>444</sup> que no necesitará *hacer* política y que podrá valerse en cambio de la *espontaneidad* como resorte de una *creciente e indefinida* gubernamentalidad<sup>445</sup>?

En efecto, como forma arquetípica de una *estrategia revolucionaria defensiva* —nótese bien que no se dice “contrarrevolucionaria”—, el concepto de “revolución pasiva” es capaz de reunir todos estos elementos, y resulta por ello imprescindible para entender la forma “posrevolucionaria” de la “hegemonía” burguesa. Ahora es momento de analizar esto con cierto detenimiento

#### 4.2.1. Introducción. La “revolución pasiva” o la política de “emancipación” del *homo oeconomicus*.

Como hemos visto, la “economía” surge en paralelo a esa nueva forma de racionalismo “jurídico” con la que el Occidente posterior a las guerras civiles de religión intentaba darse una nueva base comunitaria de tipo secular. Una vez que la religión dejó de funcionar como uno de los ordenadores fundamentales de la vida social, el Occidente cristiano queda expuesto así a una doble presión praxeológica. Por un lado, el sueño *político* de la Revolución orienta las energías colectivas de un “pueblo” que en adelante ya no querrá obedecerse más que a sí mismo. Por el otro, las exigencias materiales de la reproducción social irán permeando el modo *económico* en que cada individuo debía intentar resolver su propio tránsito por el mundo. Entre una y otra lógica no hay una convergencia garantizada, pero durante cierto tiempo la propia facticidad de un sujeto burgués elaborado históricamente en este doble registro conseguirá ocultar la potencial contradicción que lo amenazaba. En manos de este primer sujeto burgués, la libertad económica podrá ser empleada en efecto como un elemento que presiona en la dirección de una mayor libertad jurídico-política<sup>446</sup>.

---

444 Para la cuestión del carácter antipolítico del “liberalismo”, cf. Schmitt, El concepto de lo político, ob. cit., cap. 8.

445 Lo importante aquí es la *tendencia* porque la “emancipación” del *homo oeconomicus* es progresiva. En la medida en que quiere hacer de ella la forma praxeológica universal, el neoliberalismo supone la fase última de dicho proceso. V. más abajo cap. 5.

446 Este es precisamente el sentido en que en 1929 Hermann Heller explicaba la formación histórica del Estado de Derecho —y, por lo mismo, la posibilidad de su “superación” a manos de una dictadura fascista en caso de que el socialismo no triunfara—: “Sólo pueden entenderse sus bases sociales [las del Estado de Derecho] cuando se advierte cómo el alza creciente de la cultura consiste en el hecho de que aumente la división del trabajo, y con ello, en que

Como vimos a partir de la obra de Sieyès, las “revoluciones democrático-burguesas” expresan esta sinergia y permiten obtener así la matriz misma de una teoría de la “hegemonía” conforme a la cual una “clase económica fundamental” es pasible de ser concebida como clase “universal” y, por ello mismo, como *legítima* merecedora de la “dirección” política de una sociedad democrática. Ahora bien, la historia del sujeto burgués no se detiene allí. Si su libertad “económica” no es sometida a alguna clase de limitación, si no se le impone algún tipo de mecanismo redistribuidor que sea capaz de contener el carácter potencialmente indefinido de su acumulación, más temprano que tarde su “universalismo” ya no podrá ser más que *retórico*. Cuando el sujeto burgués abandone el “racionalismo iusnaturalista” dentro del cual se había forjado su cultura política primigenia, y abraza, en su lugar, esa nueva forma de pensamiento social denominado “economía política”, ese paso habrá sido dado. ¿Quiere decir ello que la “revolución” se detiene en seco y la burguesía se revela por ello mismo como una clase “contrarrevolucionaria” que impide toda clase de “progreso” social? ¿Supone esto que la burguesía pierde así su “hegemonía” y deja de ser una clase “dirigente” para pasar a ser, sin más, una clase “dominante”?

Como sucede a menudo, las respuestas a estos interrogantes están atravesadas por la propia confección del vocabulario en el que se expresa el “espíritu” —en efecto, una variación conceptual en el lenguaje puede ser suficiente para *dar por satisfechas* exigencias cuya atención “material” no se ha visto alterada en absoluto—, y, en este sentido, el hecho de que la clase burguesa no pueda ser ya una clase *objetivamente* “universal”<sup>447</sup>, en modo alguno le impedirá aspirar a obtener el *reconocimiento subjetivo* de dicha “universalidad”. Como vimos en su momento, al sujeto burgués le bastará con sustituir la retórica de la “voluntad general” por la del “interés general”, pero si esta operación es *eficaz*, ello no es por las virtudes de un marketing político entonces inexistente, sino porque el “artificio discursivo” *no carece sin embargo de efectos materiales concretos*.

Es cierto, el *telos* de la *igualdad* se ve *sustituido* por el interés en un *crecimiento indefinido*. Pero es que ahora la amenaza de muerte no viene ya, como en Hobbes, por el lado del *otro*, sino, más bien, por el lado de una *naturaleza* que con su “mezquindad” —e.g. el problema de la “escasez”— parece poder conspirar contra las posibilidades mismas de supervivencia de la *especie*. En este sentido, el reconocimiento a la “universalidad” de la burguesía no es, sin más, un reconocimiento sin *fundamento*. Por el contrario, este le viene dado por su aparente capacidad para

---

grupos sociales, localmente distantes entre sí, al verse forzados a entrar en relaciones de intercambio, lleguen a ser recíprocamente dependientes. Al crecer la división del trabajo y aumentar los intercambios se hace precisa en un grado más elevado una seguridad del tráfico consonante con ese crecimiento, idéntica en su generalidad a la que los cultivadores del Derecho denominan seguridad jurídica. [...] El resultado provisional de este proceso de racionalización social es el moderno Estado de Derecho.” (Heller, “¿Estado de Derecho o dictadura?”, art. cit., p. 284)

<sup>447</sup> En la medida en que introduce una distinción tajante entre *aquellos que poseen los medios de producción* y *aquellos que comparecen en el proceso productivo como mera fuerza de trabajo*, la propia estructura de la sociedad capitalista implica que no puede haber “burguesía” sin ese subproducto suyo que llamamos “proletariado”.

mantener a raya dicha amenaza a través de un incesante incremento de las fuerzas productivas. Ello es lo que la dota de una cierta “legitimidad” que todavía permite entender su liderazgo social en términos de “hegemonía”, es decir, como un liderazgo apoyado aún en la “dirección”, y no ya en el mero “dominio”.

Ahora bien, esta nueva forma de “hegemonía” burguesa –que *es y no* una *hegemonía*, porque su “universalismo” o capacidad de “seducción” ya no se basa en el “generoso” *reconocimiento de la otredad*, sino, más bien, en un *terror “común”* al que enfrentarse– es la que necesita adquirir un nuevo concepto si se quiere poder *reconocerla en su diferencia*. Y es precisamente para ello, para captar esta especificidad, que Gramsci introducirá el concepto de “revolución pasiva”.

#### 4.2.2. Gramsci y la “revolución pasiva”. *Carácter filosófico-histórico del concepto.*

En Gramsci la condición hegemónica de una clase descansa como vimos en su *potencial de “universalidad”*. Pero este potencial de “universalidad” *no es un potencial cualquiera*. Una clase social es una clase “hegemónica” –es decir, es una clase capaz de “dirigir” al conjunto de la sociedad– sobre todo si es capaz de asegurar las condiciones materiales de su autorreproducción. Por ello Gramsci jamás deja de afirmar que “si la hegemonía *es ético-política*, no puede dejar de ser *también económica*”<sup>448</sup>. Todo esto también podríamos decirlo así: aunque la hegemonía nunca es exclusivamente económica, siempre es *económica* la “clase fundamental” que la ejerce. Allí radica la especificidad de la posición gramsciana, que así consigue escapar no solo al “economismo” –estructuralmente antipolítico–, sino también al infantilismo que lastra a algunas de las posiciones de izquierda más “voluntaristas”<sup>449</sup>.

---

448 “Es por lo menos extraña la actitud del economismo frente a las expresiones de voluntad, de acción y de iniciativa política e intelectual, como si éstas no fuesen una emanación orgánica de necesidades económicas e incluso la única expresión eficiente de la economía; así, es incongruente que el planteamiento concreto de la cuestión hegemónica sea interpretado como un hecho que subordina al grupo hegemónico. El hecho de la hegemonía presupone indudablemente que se tomen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales la hegemonía será ejercida, que se forme un cierto equilibrio de compromiso, esto es, que el grupo dirigente haga sacrificios de orden económico-corporativo, pero también es indudable que tales sacrificios y tal compromiso no pueden afectar a lo esencial, porque *si la hegemonía es ético-política, no puede dejar de ser también económica*, no puede dejar de tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejerce en el núcleo decisivo de la actividad económica.” (Gramsci, Q13, §18, el subrayado es nuestro)

449 Esta especificidad de la posición gramsciana –que sin duda encuentra su *leitmotiv* en una de sus citas más célebres, aquella que pregona la necesidad de conjugar el “optimismo de la voluntad” y el “pesimismo de la razón”– descansaría en una correcta ponderación de la relación entre lo estructural y lo coyuntural. Por contraposición, “el error en que se cae a menudo en los análisis histórico-políticos” –y, según el sardo, esta será precisamente la pérdida de las malas estrategias revolucionarias– “consiste en no saber encontrar la justa relación entre lo que es orgánico y lo que es ocasional: se llega así o a exponer como inmediatamente operantes causas que por el contrario son operantes mediatamente, o a firmar que las causas inmediatas son las únicas causas eficientes; en un caso se

Ahora bien, esta *radicación económica* del concepto es lo que hizo que muchos pudieran creer que el concepto gramsciano de “hegemonía” era en cierto sentido un concepto *transclasista*, y que, por consiguiente, aún en pleno siglo XX, la hegemonía –la *verdadera* hegemonía– estaba, según él, abierta a la lucha de clases. Pero, ¿era esto así? ¿Puede decirse que, para Gramsci, la burguesía fuera *entonces* tan capaz de ejercer la hegemonía como lo era el propio proletariado?

Esta forma de leer la teoría gramsciana de la hegemonía es característica de las interpretaciones más “sociológicas” o “politológicas” del pensamiento del sardo; lecturas todas que al desplegarse en un registro epistemológico estructuralmente anti-historicista como el *positivista*, omiten sin embargo un dato esencial, y es que en Gramsci esa supuesta “transversalidad de clase” es una transversalidad a lo sumo *diacrónica*, pero nunca jamás *sincrónica*. O lo que es lo mismo: que si bien Gramsci no tiene inconveniente en reconocer que la burguesía *pudo* ser *efectivamente* hegemónica en un determinado período de la historia –v.g. la fase preindustrial del desarrollo capitalista–, para el momento en que Gramsci escribe los *Quaderni* ese período ya es, evidentemente, parte del pasado.

Lo que la tesis de la “transversalidad” tiende a ocultar –o, cuanto menos, a disimular– es pues *uno de los rasgos fundamentales de la teoría gramsciana de la hegemonía*, a saber, su carácter *filosófico-histórico* (un carácter que, en la medida en que la historia es una *obra* humana, en Gramsci es asimismo *filosófico-práctico*)<sup>450</sup>. Para el Gramsci de los *Quaderni*, las posibilidades de la construcción hegemónica no son infinitas. Por el contrario, vienen *objetivamente* delimitadas, y no solo por la “economía” sino también por la “historia”, o para ser más exactos, por la presencia articulada de ambas. Es en el entrecruzamiento de estas “instancias” donde vemos aparecer el “objeto” mismo contra el cual el sujeto revolucionario habrá de probar, desplegándola, su *voluntad política*. Si conjugamos pues esta naturaleza filosófico-histórica del pensamiento gramsciano con su reconocido anti-mecanicismo –y a nuestro entender, no otra cosa sería la *filosofía de la praxis*<sup>451</sup>–, ello supone al menos dos cosas: (i) que a partir de un determinado momento de la historia, *solo el “proletariado”* puede ser *verdaderamente* “hegemónico”; y (ii) que *nada garantiza* que esa

---

tiene el exceso de «economismo» o de doctrinarismo pedante, en el otro el exceso de «ideologismo»; en un caso se sobrevaloran las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento voluntarista e individual.” (Gramsci, Q13, §17)

450 Neoidealista y reformista, la interpretación posmarxista de Gramsci no hace más que llevar este anti-historicismo al extremo, y lo hace a través de la idea de una “contingencia radical” que solo podría aplicársele si antes se hiciera de él un pensador abiertamente *poscapitalista*.

451 Esta reivindicación del *carácter filosófico-práctico* de su pensamiento político es expresada así, con una claridad rotunda, en una de sus más célebres notas sobre el análisis de las relaciones de fuerzas: “Pero la observación más importante que debe hacerse a propósito de todo análisis concreto de las relaciones de fuerza es ésta: que tales análisis no pueden y no deben ser fines en sí mismos (a menos que no se escriba un capítulo de historia del pasado) sino que *adquieren un significado sólo si sirven para justificar una actividad práctica*, una iniciativa de voluntad. Estos muestran *cuáles son los puntos de menor resistencia, dónde la fuerza de la voluntad puede ser aplicada más fructuosamente*, sugieren las operaciones tácticas inmediatas, indican cómo se puede organizar mejor una campaña de agitación política, qué lenguaje será mejor comprendido por las multitudes, etcétera” (Gramsci, Q13, §17, subrayados nuestros)



*posibilidad se actualice* (o lo que es lo mismo, que siendo la historia una obra humana, y no una obra divina, no hay providencia que pueda asegurar el “recto” resultado de la historia<sup>452</sup>).

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se incumple esta doble condición y el proletariado no consigue desbancar a la burguesía del control que esta ejerce sobre los medios de producción y, a través suyo, sobre el proceso productivo? ¿Qué ocurre cuando la clase que podría ser “universal” no alcanza la “dirección” de la sociedad y la clase que *en efecto* la “dirige” ya no puede ser *verdaderamente* “universal”? ¿Se detiene acaso la historia? ¿Se cronifica acaso ese empate y entramos de algún modo en una fase de “crisis orgánica” permanente? De ningún modo. Allí es donde interviene precisamente el concepto gramsciano de “revolución pasiva”, que no en vano arroja la nueva forma de “hegemonía” burguesa para toda una época cuyo rasgo principal es que esta, la burguesía, ya no puede ser en modo alguno una clase “universal”.

#### ***4.2.3. El concepto gramsciano de “revolución pasiva” como la forma simulada de “hegemonía” burguesa para su época de durata.***

Para Gramsci la historia contemporánea estaría regida por una suerte de principio del tercio excluso: toda crisis que no se resuelva en la dirección (progresiva) de una *hegemonía* proletaria, lo hará sin duda en la dirección (regresiva) de una *revolución pasiva*, “dirigida”, en este caso, por la propia clase burguesa que condujo a la crisis en cuestión<sup>453</sup>. En este sentido, no hay alternativa. En términos del “progreso” moral de la sociedad, la historia avanza o retrocede, pero nunca se detiene, nunca se queda quieta. Ahora bien, si para referirse a esta “salida” burguesa a la crisis Gramsci utiliza conceptos como “revolución pasiva” o “revolución-restauración” –conceptos tomados respectivamente de Vincenzo Cuoco o de Edgar Quinet–, ello es porque, a diferencia de lo que sucedía con las fuerzas del *Ancien Régime*, y aun cuando obstaculizan el desarrollo de lo que sería una “revolución en permanencia”, estas fuerzas de oposición burguesa no son *exactamente* fuerzas “contrarrevolucionarias”<sup>454</sup>.

El problema con la burguesía es precisamente ese. Que incluso después de agotadas sus

---

452 En este punto, el “pesimismo de la razón” de Gramsci es casi la contracara del “mesianismo” histórico de un Benjamin (cf. Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, México D.F., Editorial Itaca, 2008).

453 Para el sardo, conviene no engañarse a este respecto. Entre una y otra alternativa no hay término medio. Esta es sin duda la tesis fundamental de Peter D. Thomas en *The Gramscian Moment*, que precisamente por ello reserva el término “hegemonía” para la opción específicamente proletaria y se niega así a seguir toda una tradición interpretativa que, de Perry Anderson en adelante, utiliza el concepto gramsciano de hegemonía por relación a ambas clases.

454 A ello apunta, según Gramsci, la necesidad de forjarse un juicio “dinámico” sobre las fuerzas de la “restauración” burguesa posteriores a 1848. Cf. Gramsci, Q15, §11.

posibilidades objetivas de convertirse en una clase verdaderamente “universal”, la burguesía puede producir no obstante formas ilusorias de “hegemonía”. Estas formas ilusorias se basan sin duda alguna en las posibilidades materiales que ella desarrolla para poder *desplazar* o *diferir* sus contradicciones intrínsecas<sup>455</sup> –y desde las guerras imperialistas al sueño neoliberal de una financierización indefinida, el Occidente “burgués” no ha hecho otra cosa aplazar la resolución de sus contradicciones<sup>456</sup>–, lo cual significa que tarde o temprano la cuestión del *límite* habrá de reaparecer, y lo hará quizá del modo más salvaje y cruento. Como diría David Harvey, puede que este sea ya ese momento de la historia en el que las contradicciones se vuelven sencillamente *impostergables*<sup>457</sup>, pero nosotros no nos ocuparemos de esta cuestión sino más adelante. Lo que necesitamos ahora es otra cosa. Lo que necesitamos ahora es (i) ver cómo perfila Gramsci su propio concepto de “revolución pasiva”; y (ii) analizar si ese concepto no arroja acaso un principio ontopolítico esencial para la comprensión de la “política” burguesa de los últimos doscientos años.

#### 4.2.3.1. El concepto de “revolución pasiva” en los *Cuadernos de la cárcel*. Un análisis filológico.

El concepto gramsciano de “revolución pasiva” no es en modo alguno un concepto lineal. Aunque no cabe duda de que exprese *un núcleo conceptual común* relacionado con la *obstaculización burguesa al desarrollo histórico de las energías democrático-populares*, esa “obstaculización” no es la misma de principio a fin de nuestra historia contemporánea, ni tampoco en todas las regiones del Occidente burgués.

De hecho, en los *Cuadernos de la cárcel* se pueden reconocer al menos tres fases distintas de desarrollo de la estrategia de “revolución pasiva”. La fase inicial, relacionada con la expansión de la revolución burguesa más allá de las fronteras de la Francia revolucionaria. Una segunda fase, marcadamente defensiva, en la que el concepto es empleado para dar cuenta del modo en que se consigue desactivar el ciclo revolucionario superador abierto en 1848. Y una tercera y última fase,

455 Para una teoría de las contradicciones y de las crisis como “núcleo dinámico” del capital, cf. David HARVEY, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014, pp. 11-25.

456 “A posteriori no es difícil detectar numerosas señales que preceden a los problemas mucho antes de que la crisis explote ante nuestros ojos y se haga pública. Por ejemplo, las crecientes desigualdades en términos de riqueza monetaria y de renta de la década de 1920 y la burbuja de los activos del mercado inmobiliario, que explotó en 1928 en Estados Unidos, presagiaban el colapso de 1929. De hecho, *la forma de salir de una crisis contiene en sí misma las raíces de la siguiente crisis*. La financiarización global impulsada por el hiperendeudamiento y cada vez menos regulada, que comenzó en la década de 1980 para solucionar los conflictos con los movimientos obreros, tuvo como resultado, al facilitar la movilidad y la dispersión geográficas, la caída del banco de inversiones Lehman Brothers el 15 de septiembre de 2008.” (Harvey, *ibíd.*, p. 12, subrayado nuestro)

457 Cf. Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, ob. cit., “Contradicción 17. La rebelión de la naturaleza humana: la alienación universal” (pp. 257-72) y “Conclusión. Perspectivas de un futuro feliz pero disputado: la promesa del humanismo revolucionario” (pp. 273-83).

relacionada con la absorción burguesa de los sectores populares a través de la ampliación del aparato estatal y del desarrollo industrial de bloques nacionales lanzados a una carrera imperial que desembocará en la doble guerra mundial de la primera mitad del siglo XX.

Veamos, pues, cada uno de estos momentos, para ver si más adelante podemos obtener algunas conclusiones de tipo más general.

#### *4.2.3.1.1. La “revolución pasiva” antes de 1848. Impulso extrínseco, dirección desde arriba: la onda expansiva de la modernización.*

Al menos en su fase inicial, el concepto de “revolución pasiva” no está asociado –como sí lo estará más adelante, a partir de 1848– a efectos constrictivos de ningún tipo. Por el contrario, como ha sabido señalar Villacañas, en su formulación primigenia –que Gramsci toma de Vincenzo Cuoco y de su *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*<sup>458</sup>– el concepto identifica “la forma política originaria para aquellos países que antes de 1848 no habían tenido la revolución en el sentido arquetípico jacobino francés.”<sup>459</sup> Lo que tenemos con el concepto de “revolución pasiva” es pues un concepto que permite comprender las posibilidades de desarrollo de la revolución burguesa aun en aquellos países que, como España o Italia, se modernizaron *no por impulso propio*, sino *a remolque* de “una serie de reformas y de guerras nacionales” impuestas por la propia onda expansiva de la Revolución francesa.

Al menos en un primer momento, a ello apunta el carácter “pasivo” de estas revoluciones. En efecto, en un pasaje del Cuaderno 8, Gramsci termina de aclarar este primer uso del concepto y, estableciendo una comparativa entre el concepto de “revolución pasiva” de Cuoco y el concepto de “revolución-restauración” de Edgar Quinet, escribe:

Tanto la “revolución-restauración” de Quinet como la “revolución pasiva” de Cuoco expresarían el hecho histórico de la *falta de iniciativa popular* en el desarrollo de la historia italiana, y el hecho de que *el “progreso” tendría lugar como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de las masas populares con “restauraciones” que acogen cierta parte de las exigencias populares*, o sea “restauraciones progresistas” o “revoluciones-restauraciones” o también “revoluciones pasivas”<sup>460</sup>.

---

458 Cf. Gramsci, Q4, §57. Para una reconstrucción de las tesis de Cuoco sobre la revolución napolitana de 1799, cf. Simonetta SCANDELLARI, “Entre revoluciones y constituciones: la interpretación de los sucesos napolitanos de 1799 en el «saggio storico» de Vincenzo Cuoco”, *Res publica*, núm. 22, 2009, pp. 83-110.

459 Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., p. 153.

460 Gramsci, Q8, §25, subrayados nuestros.

El “primer período del Risorgimento italiano”<sup>461</sup> ofrece pues para Gramsci, al igual que para Cuoco, un claro ejemplo de este tipo de revolución *pasiva*. Pero aquí no nos interesa tanto el caso histórico concreto, como lo que este ilustra respecto a uno de los tantos “acontecimientos políticos del mismo tipo” de los que siempre se obtiene “el mismo resultado”. En efecto, para Gramsci, el fracaso de las fuerzas populares ante “la situación que se ofreció a Mazzini en el 48 en Milán y en el 49 en Roma”<sup>462</sup>, y el hecho de que la unificación no llegara a alcanzarse más adelante sino bajo el predominio de los Moderados (Cavour) por sobre el Partido de Acción (Garibaldi), no hacen más que poner de manifiesto “*un principio general de ciencia y arte políticos*”<sup>463</sup> que él enuncia en los siguientes términos:

De todos modos el desarrollo del proceso del Risorgimento, *si bien* sacó a la luz la *enorme importancia del movimiento "demagógico" de masas*, con jefes de fortuna, improvisados, etcétera, *en realidad fue expresado por las fuerzas tradicionales orgánicas*, o sea por los partidos formados desde hace mucho tiempo antes, con elaboración racional de los jefes, etcétera. En todos los acontecimientos políticos del mismo tipo siempre se tuvo el mismo resultado (así en 1830, en Francia, el predominio de los orleanistas sobre las fuerzas populares radicales democráticas, y así también en el fondo en la Revolución Francesa de 1789, en la que Napoleón representa, en último análisis, el triunfo de las fuerzas burguesas orgánicas contra las fuerzas pequeñoburguesas jacobinas)<sup>464</sup>.

Como se ve, el carácter “pasivo” de estas primeras revoluciones nacionales no tiene que ver sólo con la naturaleza “extrínseca” de su impulso, sino también con el hecho de que, al estar dirigidas “desde arriba”, las *fuerzas orgánicas tradicionales* son las que finalmente acaban sacando partido de la movilización de las *energías populares*. Ello le imprime un determinado sentido histórico a la alianza de clases. Podríamos decirlo así: la dimensión de la *fuerza* “popular” es explotada de este modo por una *voluntad* política que le es esencialmente *ajena*. Para Gramsci, el problema de la “revolución pasiva” es pues, *ya entonces* –incluso cuando la contradicción no ha podido salir aún a la luz–, un problema de *dialéctica* histórica.

#### 4.2.3.1.2. La “revolución pasiva” entre 1848 y 1871. Asimilación molecular y contención desde arriba: el “transformismo” como método para la desarticulación de la subjetividad antitética.

461 Cf. Gramsci, Q15, §11.

462 Gramsci, Q15, §15.

463 En este Cuaderno 15 Gramsci se muestra preocupado por formular un *principio general* que dé cuenta de este primer uso del concepto. Así, si en §11 leemos: “Y puesto que en todo evento histórico se dan casi siempre situaciones similares, hay que ver si no se puede extraer de ello algún principio general de ciencia y arte políticos.” En §15 le veremos afirmar que: “En todos los acontecimientos políticos del mismo tipo siempre se tuvo el mismo resultado.”

464 Gramsci, Q15, §15, subrayados nuestros.

El concepto gramsciano de “revolución pasiva” ha quedado mayormente asociado a la cuestión del “transformismo”, entendido este como el método a través del cual una determinada fuerza política procede a “la absorción de las élites de los grupos enemigos” y “conduce [así] a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un periodo a menudo muy largo”<sup>465</sup>. Y, en efecto, en este mismo sentido se expresaba Gramsci al hacer del concepto de “transformismo” un concepto esencial para comprender la acción del “cavourismo” a partir de 1848:

Se puede aplicar al concepto de revolución pasiva (y se puede documentar en el Risorgimento italiano) el criterio interpretativo de las modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición precedente de las fuerzas y por lo tanto se vuelven matrices de nuevas modificaciones. Así en el Risorgimento italiano se ha visto cómo el paso al cavourismo [después de 1848] de elementos siempre nuevos del Partido de Acción, modificó progresivamente la composición de las fuerzas moderadas, liquidando el neoguelfismo por una parte y por la otra empobreciendo el movimiento mazziniano (a este proceso pertenecen también las oscilaciones de Garibaldi, etcétera). Por lo tanto, este elemento es la fase originaria de aquel fenómeno que fue llamado más tarde “transformismo” y cuya importancia no ha sido, hasta ahora, sacada a la luz que le corresponde como forma de desarrollo histórico<sup>466</sup>.

Como puede verse, la cuestión del “transformismo” resulta esencial para definir la estrategia de “revolución pasiva”. Pero no de un modo genérico, sino *a partir de un determinado momento histórico* en que lo esencial es conseguir descabezar y desarticular a aquella otra fuerza “aliada” que por su *propio interés* podría intentar llevar la revolución un poco *más allá*. En este sentido, a partir de 1848 la “revolución pasiva” no será sino la contracara de aquella otra revolución que ya entonces Marx había calificado como una revolución que necesitaba sostenerse “en permanencia”.

Todo esto es sin duda conocido y no requiere mayor análisis. Lo que tal vez sí merezca cierto análisis es otra cuestión mucho más importante que concierne al carácter *dialéctico* del concepto de “revolución pasiva” y que explica por qué, para Gramsci, la posibilidad misma de este *momento “transformista”* ya está contenida en realidad en aquella primera *fase “expansiva”* de la revolución pasiva. Como se recordará, una de las características principales de aquel primer uso del concepto era la distinción entre *fuerza* y *voluntad*. Galvanizadas por lo que Gramsci había llamado el “movimiento «demagógico» de masas”, las “fuerzas” o “energías” populares nunca habían sido explotadas por una racionalidad propia y autónoma, sino que siempre acababan sirviendo al proyecto de otras “fuerzas orgánicas tradicionales”. Bien, en muy diversos pasajes de los *Quaderni*, Gramsci da a este mismo problema una *formulación abiertamente “dialéctica”*. Y así, si en Q8n225 Gramsci llega a definir la “revolución pasiva” en términos de una “dialéctica domesticada” – “porque presupone «mecánicamente» que la antítesis debe ser conservada por la tesis para no destruir el proceso dialéctico”–, en una emblemática nota del cuaderno 15 le vemos emplear esta

---

465 Gramsci, Q19, §24.

466 Gramsci, Q15, §11.

misma clase de lenguaje para describir no ya una forma general, sino una relación política concreta como la que es posible observar entre Cavour y Mazzini:

Insistir en el desarrollo del concepto de que mientras Cavour era consciente de su misión en cuanto que era consciente críticamente de la misión de Mazzini, Mazzini, *por su escasa o nula conciencia de la misión de Cavour, era en realidad también poco consciente de su propia misión*, por eso sus vacilaciones (así en Milán en el período siguiente a las cinco jornadas y en otras ocasiones) y sus iniciativas fuera de tiempo, que por lo tanto se convertían en elementos sólo útiles a la política piamontesa. Es ésta una *ejemplificación del problema teórico de cómo debía ser comprendida la dialéctica*, planteado en la *Miseria de la filosofía*, que *cada miembro de la oposición dialéctica debe tratar de ser todo él mismo* y lanzar a la lucha todos sus propios «recursos» políticos y morales, y que sólo así se tiene una superación real, no fue comprendido ni por Proudhon ni por Mazzini. Se dirá que no fue comprendido tampoco por Gioberti y los teóricos de la revolución pasiva y «revolución-restauración», pero la cuestión cambia: *en éstos la «incomprensión» teórica era la expresión práctica de las necesidades de la «tesis» de desarrollarse enteramente*, hasta el punto de llegar a incorporar una parte de la antítesis misma, para no dejarse «superar», o sea que en la oposición dialéctica *sólo la tesis, en realidad, desarrolla todas sus posibilidades* de lucha hasta ganarse a los que se dicen representantes de la antítesis: precisamente en esto consiste la revolución pasiva o revolución-restauración<sup>467</sup>.

Esta es sin duda alguna la formulación más acabada del sentido *dialéctico* del concepto. La *revolución pasiva* contiene el presupuesto –pero un presupuesto que es tanto teórico como *práctico*, puesto que la dialéctica es, en efecto, dialéctica *histórica*– de que “sólo la tesis [...] desarrolla todas sus posibilidades”, o, como llega a decir expresamente Gramsci en otra de las notas citadas más arriba, el presupuesto de que “la antítesis debe ser conservada por la tesis para no destruir el proceso dialéctico”. El resultado de ello es evidente. El proceso dialéctico de la historia “es «previsto» como si *se repitiera mecánicamente al infinito*”<sup>468</sup>, dirá Gramsci, con un giro que nosotros sin duda podremos vincular a la nueva visión del “fin de la historia” desplegada desde los presupuestos de la “ciencia económica” burguesa.

He aquí, pues, el secreto último de la táctica “transformista”. Si el “transformismo” puede imponerse como método la *contención y desarticulación* de la “antítesis”, si como diría Gramsci es capaz de producir una lenta pero infatigable “modificación molecular” de “la composición precedente de las fuerzas”, ello no es porque la “voluntad” de la “tesis” burguesa sea más férrea o determinada que la de su “antítesis” proletaria, sino porque, de algún modo, tiene a la *inercia histórica* de su lado. O, según hemos dicho nosotros más arriba, porque no necesita *hacer*, sino que

---

467 Gramsci, Q15, §11, subrayados nuestros.

468 Gramsci, Q8, §225, subrayado nuestro. Para Gramsci es evidente que este proceso dialéctico no puede repetirse indefinidamente. Lo que se expresa en él es más bien otra cosa. A saber, que como decía el Marx del “Prefacio” de la *Contribución*, “ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella”. Por ello Gramsci –que cree que tanto el concepto de “hegemonía” como el de “revolución pasiva” necesitan ser “rigurosamente deducidos” de “los dos principios fundamentales” de la ciencia política– podrá interpretar la pulsión “conservadora” de la “tesis” en estos términos: “Cuanto más la antítesis se desarrolla a sí misma implacablemente, tanto más la tesis se desarrollará a sí misma, o sea demostrará todas sus posibilidades de vida” (Q8, §225)

le basta *dejarse llevar*. De hecho, le basta con “liberar” cada vez más al *homo oeconomicus*.

#### 4.2.3.1.3. La “revolución pasiva” después de 1871. La nueva “hegemonía” burguesa: imperialismo y desarrollo del Estado integral.

Como se ve, para Gramsci el “transformismo” no es un fenómeno político que pueda predicarse de un modo “simétrico” por relación a cualquiera de las fuerzas que intervienen en la lucha política. En efecto, no se trata con este de una práctica política que pueda ejercerse de forma “abstracta” –v.g. con independencia del sentido filosófico-histórico que gobierna la propia acción política–, sino que, muy por el contrario, este se encuentra enteramente vinculado a esa forma de “hegemonía” burguesa que Gramsci denomina “revolución pasiva”. Ahora bien, según hemos visto, esta nueva forma de “hegemonía” burguesa que es la “revolución pasiva” no siempre adquiere el mismo tipo de concreción histórica. De hecho, si ella está inicialmente asociada a una *prolongación* de la oleada revolucionaria de 1789 más allá de sus fronteras nacionales de origen, para 1848 parece claro que la función concreta que adquiere el *principio* filosófico-histórico de “revolución pasiva” ya no pasa por seguir “prolongando” aquella gesta, sino más bien, por “interrumpirla” o, cuando menos, “autocontenerla”.

Es a partir de entonces cuando la burguesía comenzará a emplear el procedimiento político del “transformismo” para poder “asimilar” a los mejores cuadros de los sectores políticos subalternos y “descabezar” de este modo la eventual sobrepuja de sus antiguos aliados. Por todo ello acierta quien señala que “tras la crisis orgánica de 1848” –crisis que sin duda marca el punto final de toda *auténtica* hegemonía burguesa<sup>469</sup>–, la revolución pasiva ya no podrá ser sino “la *forma general del proceder burgués*”<sup>470</sup>. Así lo explica Villacañas, en un texto en el que el concepto gramsciano de “hegemonía” se aproxima sugerentemente al concepto weberiano de

---

469 Cf. a este respecto Gramsci, Q8, §2. Ya a principios de los años 30 del pasado siglo, el sardo declara: “La clase burguesa está «saturada»: no sólo no se difunde, sino que se disgrega; no sólo no asimila nuevos elementos, sino que desasimila una parte de sí misma (o al menos las desasimilaciones son enormemente más numerosas que las asimilaciones).”

470 Gramsci llega a decir, para el caso italiano, que “los moderados siguieron dirigiendo el Partido de Acción incluso después de 1870 y 1876” y que “el llamado «transformismo» no fue sino la expresión parlamentaria de esta acción hegemónica intelectual, moral y política.” (cf. Q19, §24) La cita continúa así: “Puede incluso decirse que toda la vida estatal italiana desde 1848 en adelante está caracterizada por el transformismo, o sea por la elaboración de una clase dirigente cada vez más numerosa en los cuadros establecidos por los moderados después de 1848 y la caída de las utopías neoguelfas y federalistas, con la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos en su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados e incluso de los adversarios y que parecían irreconciliablemente enemigos. En este sentido la dirección política se convirtió en un aspecto de la función de dominio, en cuanto que la absorción de las élites de los grupos enemigos conduce a la decapitación de éstos y a su aniquilamiento durante un periodo a menudo muy largo.”

“legitimidad”<sup>471</sup>:

Este concepto de *revolución pasiva* era válido para Italia o España antes de 1848, pues ambos países se modernizaron a remolque de demandas y guerras nacionales, sin pasar por el momento jacobino. Pero podemos decir que la *revolución pasiva*, tras la crisis orgánica de 1848, ya fue la forma general del proceder burgués. Por eso tras esa fecha se abrió una época inercial de *durata*, no de ese *acontecimiento* que marca una hegemonía, que hace época. Incapaz de lograr esa hegemonía, el Estado burgués hizo ajustes y concesiones a todas las bandas. Esa experiencia de revolución pasiva, inicialmente propia de los países del sur europeo católico, tras el desenmascaramiento de la dominación burguesa, con su crisis orgánica, era válida para toda la Europa continental. Al perder su liderazgo hegemónico, las clases dirigentes solo fueron dominantes, aunque las demás fueron condescendientes a su dominación. Así que todos los países occidentales finalmente, tras 1848, entraron en una fase de dominación sin hegemonía<sup>472</sup>.

Constitutivamente *defensiva*, esta segunda fase de “revolución pasiva” no podía durar eternamente. Como bien dice Villacañas –empleando para ello el lenguaje gramsciano– era una fase de *durata* y no de *fare epoca*. Pero si la clase burguesa quería poder aspirar razonablemente a contener el impulso revolucionario debía ser capaz de hacer algo más que “absorber” cuadros. La *contención* no podría sostenerse en el tiempo si esa “absorción” no se extendía al *conjunto* de la “antítesis”, si no se volvía de algún modo general, *masiva*. Dicho de otra forma, si se quería pasar de una fase de mera “dominación” a una nueva fase de “dirección hegemónica”, la burguesía debía ser capaz de desarrollar su propia *política de masas*. El “programa imperial” fue esa nueva política de masas. Fue, como diría Villacañas, “el nuevo camino hacia una hegemonía burguesa”:

[...] la crisis orgánica de 1848 y la revolución pasiva general le parecieron a Gramsci que daban paso todavía a un tercer momento en el que la burguesía identificó por fin un proyecto capaz de pacificar e incorporar a clases populares y transformarlas en subalternas respecto a su hegemonía y bajo su liderazgo. Ese fue el proyecto de la *época imperialista*, la contrapartida hegemónica metropolitana respecto de la época de hegemonía nacional de los países coloniales. El programa imperial fue el nuevo camino hacia una hegemonía burguesa<sup>473</sup>.

En tanto que clase todavía “nacional”, esta capacidad de la burguesía para reinventarse como nuevo *hegemón* social estaba inexorablemente ligada a esa vía trunca del “imperialismo”, que, como sabemos, desemboca en lo que Ferrajoli denominó, con razón, la Segunda Guerra de los Treinta Años. Es cierto que tampoco esta fase podía durar eternamente, y que no era de ella de donde cabía esperar una verdadera renovación histórica “capaz de asimilar al conjunto de la sociedad, de expresarlo y conocerlo de forma consciente como Estado y ley”<sup>474</sup>, rasgo que sin duda caracteriza a la verdadera hegemonía. A través de la incorporación burocrática de las masas al

---

471 Cf. Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., pp. 141-71. En una misma línea, v. asimismo M. F. N. GIGLIOLI, *Legitimacy and Revolution in a Society of Masses: Max Weber, Antonio Gramsci and the Fin-De-Siècle Debate on Social Order*, London, Transaction Publishers, 2013.

472 Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., pp. 153-4.

473 *Ibid.*, p. 154

474 *Ibid.* p. 155.



aparato del Estado y de un desarrollo industrial espoleado en buena medida por la propia dinámica bélica, esta tercera fase de revolución pasiva operó sin embargo un “milagro” en modo alguno irrelevante. Operó, como diría Villacañas, “el milagro de producir una crisis del movimiento obrero, capaz de subalternizarlo y de destruir su posición de hostilidad frontal.”<sup>475</sup> Esta tercera fase dejaba así el camino allanado para un nuevo tipo de “internacionalismo”. Un “internacionalismo”, no ya obrero, sino *capitalista*. El tipo de “internacionalismo” que, como es sabido, caracteriza al pensamiento neoliberal.

#### 4.2.3.2. Hacia una interpretación *onto-política* del concepto gramsciano de “revolución pasiva”.

##### 4.2.3.2.1. *Fases y niveles operativos de la “revolución pasiva”. El problema del estatuto epistemológico o de la forma estratégico-militar a la forma ontológico-política del concepto.*

Hasta aquí nos hemos limitado a seguir el desarrollo gramsciano del concepto de “revolución pasiva” tal y como este aparece desplegado en los *Cuadernos de la cárcel*. Hemos visto que a lo largo de su historia el concepto asume significaciones concretas muy distintas, y también hemos visto que si a pesar de esto consigue persistir como concepto, ello se debe a que el mismo expresa una *unidad “dialéctica” de sentido* conforme a la cual la “tesis” burguesa no se deja “superar” jamás por la “antítesis” proletaria.

Con independencia de los métodos que emplee o de la fase en que se encuentre, esto sería según Gramsci lo característico de *toda* “revolución pasiva”. Ahora bien, todo ello significa que entre el concepto que Gramsci recoge de Cuoco –y lo mismo valdría, sin duda, para el concepto de “revolución-restauración” de Quinet– y aquel que él desarrolla al amparo de los mismos significantes se ha producido por tanto una importante modificación. O como diría él mismo: “es evidente que la expresión de Cuoco a propósito de la Revolución Napolitana de 1799 *no es más que un comienzo, porque el concepto ha sido completamente modificado y enriquecido.*”<sup>476</sup>

A partir de Gramsci, el concepto de “revolución pasiva” ya no es pues lo mismo. Este ha sido “completamente modificado y enriquecido”, y ahora es preciso que determinemos *en qué sentido* o dirección se ha producido tal “enriquecimiento”. En esa misma nota en la que el sardo nos anoticia de la ampliación del concepto, él mismo parece darnos una respuesta a este interrogante al remitir la

---

<sup>475</sup> *Id.*

<sup>476</sup> Gramsci, Q15, §17, subrayado nuestro.

nueva teorización de la “revolución pasiva” a los “dos principios fundamentales de ciencia política” establecidos por Marx en el “Prefacio” a la *Contribución a una crítica de la economía política*. Observemos pues el pasaje en cuestión, para ver si luego podemos obtener algún tipo de conclusión más general:

El concepto de revolución pasiva debe ser deducido rigurosamente de los dos principios fundamentales de ciencia política. 1) que ninguna formación social desaparece mientras las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella encuentran todavía lugar para su ulterior movimiento progresivo; 2) que la sociedad no se impone tareas para cuya solución no se hayan incubado las condiciones necesarias, etcétera<sup>477</sup>.

Como sabemos, estos dos principios marcan los límites dentro de los cuales opera una dialéctica histórica que siempre es “realista”, y, en este mismo sentido, ellos son los que explican por qué –y de qué modo preciso– la revolución pasiva no es sino una especie de *inversión* del proceso dialéctico. (Debemos insistir en ello: no se trata de una *denegación* o una *reversión* del proceso dialéctico, sino, exactamente, de una *inversión*.) Por medio de esta “inversión” ahora es la propia “tesis” la que siempre consigue expandirse tanto o más que su “antítesis” superadora –v.g. a cada paso que da la “antítesis” se produciría una suerte de recomposición de la “tesis”; siendo así que es la propia “antítesis” la que de algún modo impulsaría, desafiándola, el desarrollo mismo de la “tesis”–, y, en Gramsci, ello mismo es lo que hace prever que la sociedad burguesa no pueda “desaparecer” hasta tanto “las fuerzas productivas que se han desarrollado en ella” *no encuentren ya* “su ulterior momento progresivo”.

Como se ve, el concepto de “revolución pasiva” no se puede establecer sin su pertinente referencia a la *dialéctica histórica*; y a una dialéctica histórica que, por si hiciera falta aclararlo, para Gramsci nunca es del todo “mecánica”, sino, siempre, *filosófico-práctica* (lo cual en última instancia significa que los límites “objetivos” para un “ulterior momento progresivo” del *homo oeconomicus* burgués, también dependen de algo mucho más *subjetivo* como es la “correlación de fuerzas” que haya podido construir su “antítesis”<sup>478</sup>). Pero ese no es ahora nuestro asunto. Nuestro

---

477 *Íd.*

478 Frente a la idea de que la alienación del hombre pudiera tener alguna clase de límite intrínseco –la idea de un *mínimo antropológico* que, por así decirlo, se mostraría irreductible a la lógica del capital– David Harvey hace notar lo siguiente: “No se puede excluir por completo la posibilidad de que el capital pudiera sobrevivir a todas las contradicciones examinadas hasta ahora pagando un cierto precio. Lo podría hacer, por ejemplo, mediante una elite oligárquica capitalista que dirigiera la eliminación genocida de gran parte de la población sobrante y desechable, al mismo tiempo que esclavizara al resto y construyera unos entornos artificiales cerrados para protegerse contra los estragos de una naturaleza externa que se hubiera vuelto tóxica, inhóspita y devastadoramente salvaje. Hay muchos relatos distópicos que describen una gran variedad de mundos semejantes, y sería una equivocación descartarlos como imposibles prototipos de futuro de una humanidad subhumana. [...] Claramente, semejantes ordenamientos sociales sólo podrían existir sobre la base de un control mental fascista y de la continua y sistemática vigilancia y violencia policiales, todo ello acompañado por periódicas represiones militarizadas. Quienquiera que no vea elementos de semejantes mundos distópicos actuando ya en el mundo que nos rodea se está engañando a sí mismo clamorosamente.” (Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, ob. cit., p. 257, los subrayados son nuestros)

Precisamente ello es lo que lleva a Gramsci a desarrollar esa nueva versión de la teoría de la revolución que nosotros

asunto es más bien mostrar cómo un concepto que había nacido por relación a una mera cuestión de “estrategia” *política* –o, a lo sumo, “político-militar”–, adquiere, por medio de su interpretación *dialéctica*, un nuevo *estatuto epistemológico* que sin duda permite referirnos a él no ya como un concepto meramente “político”, sino como todo un *principio ontológico*. En efecto, en la medida en que arroja la *forma* o el *modelo* que guía la *acción política burguesa a lo largo de su historia “posrevolucionaria”*<sup>479</sup>, el concepto gramsciano de “revolución pasiva” *alcanza el núcleo mismo del ser histórico*, y nos ofrece, por ello, no tanto un “recurso estratégico” para la descomposición del “adversario” –sea este el que sea–, sino, más bien, el *principio mismo* de la *ontopolítica contemporánea*.

#### 4.2.3.2.2. Principios estructurales del concepto de “revolución pasiva” en su acepción ontopolítica: expansión, dispersión, “mecanicismo” y virtualidad.

Sin duda, necesitamos saber si ese desarrollo gramsciano del concepto *precisa ser llevado aún más lejos*, o lo que es lo mismo, si más allá de la “etapa imperialista” –la última de las etapas que Gramsci pudo observar en vida–, *este principio onto-político asume, él mismo, una nueva inflexión*. Si nosotros no nos hemos equivocado al identificar la *política* de “emancipación” del *homo oeconomicus* como el correlato onto-histórico de la “revolución pasiva”, pronto estaremos en condiciones de ver cómo esa “política” encuentra su más estricta continuidad en una *antipolítica* que el neoliberalismo lleva a su extremo, y por medio de la cual no se pretende sino la

---

conocemos como “teoría de la hegemonía”, y en el seno de la cual, si se quiere tener alguna posibilidad futura de victoria, la “antítesis” proletaria ya no puede ignorar este carácter sorprendentemente *proteico* de la propia “tesis” burguesa. Esta relación entre hegemonía proletaria y revolución pasiva es tal que, siguiendo a Peter D. Thomas y su imprescindible *The Gramscian Moment*, Villacañas ha podido decir: “Este es el punto de partida de Gramsci, tanto que se ha podido decir que aquello que organiza su pensamiento es la búsqueda de una «teoría *adecuada* [s.m.] de la hegemonía proletaria en la época de la *crisis orgánica* o de la *pasiva revolución* del Estado integral burgués». La propuesta de Gramsci nos hablaría de la posibilidad de un Estado integral proletario que fuera algo más solvente que la dictadura del proletariado y que pudiera hacer frente, desde la dominación proletaria, a la facilidad con que la hegemonía burguesa se había disuelto en una ficción y violencia estatal.” (Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., p. 153) Cf. asimismo, Peter D. Thomas, ob. cit., cap. 4: “*Contra the Passive Revolution*”. En cualquier caso, queda por ver cuál es la *subjetividad antitética* que se le debe oponer al *homo oeconomicus* burgués. Si se trata en efecto de un “proletario” o un “asalariado” –entidad cuya subjetividad la experiencia histórica del neoliberalismo ha mostrado pasible de ser trabajada según el propio régimen del *homo oeconomicus* (v.g. la progresiva transformación del trabajador en un “empresario de sí”) – o de *otra cosa distinta*, acaso más emparentada con el Marx de los *Manuscritos* que con el de *El capital*. En el epílogo de nuestra investigación diremos algo a este respecto, y lo que ello supone para la autocomprensión de sí mismo que el populismo debiera desarrollar de aquí en adelante.

479 En efecto, si algo caracteriza al concepto gramsciano de “revolución pasiva”, ello es permitirnos comprender que, con independencia de los métodos que utilice o las fases que atraviase, el *ser* mismo de toda revolución pasiva no consiste sino en una cosa: impedir, del modo que sea necesario, que la “tesis” burguesa pueda ser sobrepasada por su correspondiente “antítesis”.

“emancipación” *última y definitiva* de aquel “modelo” antropológico<sup>480</sup>. Pero antes de eso, aún es preciso detenernos un segundo más en esta *acepción ontopolítica* del concepto e identificar cuáles son, a nuestro juicio, algunos de sus *principios operativos fundamentales*. Nosotros mencionaríamos al menos los siguientes tres:

- i. Método *expansivo*.
- ii. *Dispersión* del frente antagónico.
- iii. Predominio del “*mecanismo*” económico por sobre la “voluntad” política.
- iv. Principio de *virtualidad*.

(i) *Expansión*. Según hemos visto, en lo esencial, la “revolución pasiva” no consiste sino en toda una serie de procedimientos –ellos mismos, variables– con los que la “tesis” burguesa consigue “contener” el desarrollo “superador” de la “antítesis” proletaria. Hasta ahí pareciera no haber mayor novedad en términos de dialéctica histórica. Sin embargo, algo diferencia a la “revolución pasiva” de la antigua estrategia “contrarrevolucionaria”, y ello es que la “revolución pasiva” procede de forma *expansiva*. Dicho de otra forma, si lo característico de la “contrarrevolución” era tratar de *contener* el proceso revolucionario moderno, lo peculiar de la “revolución pasiva” es que la clase burguesa no se propone ya detener ese proceso, sino que se propone más bien *redirigirlo*, llevarlo *por otro* cauce que, como bien sabemos ya, no es más el del “progreso moral” sino el de un “desarrollo económico” *que se pretende indefinido*. De ahí que su forma de impedir la “superación” de la “antítesis” tenga que ver no tanto con su *represión*, como con su *desbordamiento*; no tanto con una forma de *oposición abierta*, como con la *transformación de las condiciones*<sup>481</sup> que al parecer hacían inevitable el conflicto. Este clase de *expansión* puede ser trabajada en un registro tanto *espacial* –e.g. la transformación del antiguo conflicto social en el característico conflicto colonial e internacional de la “etapa imperialista”–, como *temporal* –e.g. desde el endeudamiento público hasta la financierización de la vida privada no ya de las empresas, sino de los individuos mismos, las distintas formas en que el *crédito* consigue postergar la manifestación y resolución de las contradicciones–, pero en todos los casos siempre se trata de lo mismo: aplazar el estallido del

---

480 V. más abajo, cap. 5.

481 Utilizando un lenguaje foucaultiano, quizá sería oportuno decir que en este sentido la “revolución pasiva” renuncia a la *ortodoxia* y hace uso de procedimientos de tipo *ortológicos*. Para la noción foucaultiana de *ortología*, que centrándose en el control de los “procedimientos productivos” puede eximirse del control de los “productos” y aparentar de este modo una mayor “liberalidad”, cf. Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., p. 172. Aunque en esos pasajes, Foucault se refiere a un “producto” en concreto como son los “enunciados científicos”, no nos parece que la noción de “ortología” quede en modo alguno circunscrita por la naturaleza misma del producto en cuestión, sino que, al contrario, en la medida en que el elemento decisivo es el *procedimental*, como *técnica de disciplinamiento y control* esta puede hacerse fácilmente extensible a cualesquiera otros “productos”.

conflicto, hacer que el conflicto pueda aparecérsenos como indefinidamente postergable.

(ii) *Dispersión*. La dispersión del frente antagónico está estrechamente ligada a esa forma expansiva en que la burguesía “resuelve” las crisis orgánicas. Pero incluso en aquellas otras fases en las que la “revolución pasiva” fue de naturaleza fundamentalmente defensiva y se basó sobre todo en el uso de los medios coercitivos de los que disponía merced al control del aparato estatal –v.g. la fase que va de 1848 a 1871, y que culmina con la violenta represión a la Comuna de París–, la dispersión del frente antagónico es un procedimiento esencial para definir el principio ontopolítico de la “revolución pasiva”. Primero absorbiendo “molecularmente” a sus mejores cuadros, después tratando de conseguir la adhesión de amplios sectores de la población a través de la aventura nacionalista de la etapa imperial, la “revolución pasiva” de la burguesía siempre necesita fragmentar lo que Gramsci llamaba el bloque nacional-popular. De hecho, si las posibilidades de una “hegemonía proletaria” pasan por la capacidad de la clase obrera para agregar demandas de los sectores asalariados de una economía capitalista, el éxito de la “tesis” burguesa siempre pasa, por el contrario, por producir una desagregación de ese mismo bloque a través de la cooptación “transformista” de algunos de sus diversos cuadros o sectores.

(iii) *Mecanización*. De ahí surge otra importante característica de la “revolución pasiva”, que no siempre ha sido tenida debidamente en cuenta. Nos referimos a esa *asimetría estructural* dentro de la cual tiene lugar el antagonismo político contemporáneo, asimetría que en buena parte explicaría la siempre problemática posición de la tesis “mecanicista” al interior de la filosofía marxista. Como sabemos, Gramsci intenta desfilas entre Escila y Caribdis, eludiendo el doble error del “economismo” y del “ideologismo”, o lo que es lo mismo, del “mecanicismo”, que exime de la acción política imprescindible para llevar a cabo la revolución, y del “voluntarismo”, que condena esa misma acción al fracaso y a la frustración. Y así y todo, lo que no cae con su recusación del “mecanicismo” es la “dialéctica”. Este equilibrio gramsciano puede parecer extraño. Sobre todo al interior de una tradición intelectual en la que distintas “incrustaciones positivistas” –como diría Gramsci, en su famosa crítica a Bujarin– han sofocado durante mucho tiempo las posibilidades de una *concepción filosófico-práctica de la dialéctica*. Pero hoy en día podríamos entenderla del siguiente modo. Por supuesto, la filosofía de la praxis nos obliga a suponer la naturaleza *praxeológica* de la historia y, por ende, de nuestras sociedades. Esta es una premisa básica y constante, que no puede ser abandonada sin salirse *eo ipso* de dicha filosofía. Lo que la filosofía de la praxis no impide sin embargo concebir es que, en su intento desesperado por resistir la superación de la “antítesis”, una de esas “voluntades” política –en este caso, la “tesis” burguesa–

tenga la tentación de “mecanizarse”, o lo que es lo mismo, de renegar de su propia condición de *voluntad* y de convertirse a sí misma en pulsión, o incluso *instinto*. A ello remite en última instancia todo el problema de la “naturalización” de la “economía política” —en su intento de comprenderse a sí misma como “*ciencia económica*”— y a ello remite también lo que nosotros hemos designado como la “emancipación” del *homo oeconomicus*. Por ello es importante comprender que, en Gramsci, la “revolución pasiva” no significa exactamente el predominio de una “clase” sobre otra, o el triunfo de una “voluntad” política por sobre la otra. Lo que se confronta son en realidad dos magnitudes inconmensurables a las que solo al precio de incurrir en una clara homonimia podríamos dar quizá el mismo nombre. De ahí que nosotros hayamos preferido describir la “revolución pasiva” no como el mero triunfo de una “voluntad” burguesa sobre otra voluntad proletaria, sino más bien como el *predominio del “mecanismo” económico sobre la “voluntad” política*<sup>482</sup>.

(iv) *Virtualidad*. Esta forma de “hegemonía” burguesa que Gramsci llama *revolución pasiva* es invariablemente *ficcional*. O lo que es lo mismo, no se basa en una auténtica “resolución” de las contradicciones reales que se manifiestan en las sucesivas “crisis” de la economía burguesa<sup>483</sup>, sino más bien, como ya vimos, en algo que a lo sumo podría ser calificado como una “disolución” suya *espacial o temporal* a través bien de una *relocalización* geopolítica de dichas contradicciones, bien de una *aplazamiento* financiero de su manifestación sintomática.

Llegamos así al último de los principios operativos de la revolución pasiva, aquel al que en un sentido clásico podríamos identificar quizá con el problema de la “ideología”, pero al cual aquí hemos preferido re conceptualizar en términos de un imperio de la “virtualidad”. Ahora bien, las razones para sustraernos a la denominación clásica y proponer aquí este cambio son al menos dos:

(a) En primer lugar, conceptualmente más amplio que el término “ideología”, el concepto de “virtualidad” permite comprender mucho mejor ese característico *activismo* de una “conciencia” burguesa que, no por “idealista”, deja de ser, de hecho, *la que produce efectos reales* en el mundo material<sup>484</sup>. En efecto, como veremos en el siguiente pasaje en el que

482 A nuestro entender, esto último —y no otra cosa— es lo que sucedería según Gramsci cuando lo que se impone tras la crisis orgánica de 1848 es la “revolución pasiva”, y no la “revolución permanente”.

483 “Nadie parece comprender de manera coherente el cómo, no digamos ya el porqué, de que el capitalismo esté en un momento tan malo. Pero siempre ha sido así. Las crisis mundiales han sido siempre, como Marx dijo una vez: «La concentración real y el ajuste forzoso de todas las contradicciones de la economía burguesa.»” (Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, ob. cit., p. 15)

484 Desde los *Manuscritos* del 44 a *La ideología alemana* o las *Tesis sobre Feuerbach*, el Marx de los primeros escritos había comprendido esto de un modo mucho más certero que buena parte de los “marxistas” que lo sucedieron luego. Así, por ejemplo, en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribe: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo

Villacañas explica la estrategia burguesa para la “etapa imperial”, el carácter “ficcional” de la nueva “hegemonía” no está en modo alguno reñido con una naturaleza suya “operativa y eficaz”:

*Conceptualmente*, la hegemonía imperial era también una ficción y se ordenó sobre significantes bastante efectivos como prestigio, honor, escalada, duelo, etc. Pero fue *una ficción operativa y eficaz, con importantes efectos materiales*. Este proyecto unió los estratos sociales de la metrópolis con efectos determinantes sobre la periferia colonial. El proyecto imperial subalternizó de nuevo a las clases trabajadoras a la hegemonía de quienes dominaban el aparato del Estado burgués y mostró la persistente capacidad de iniciativa de los soberanos y los capitalismos nacionales para producir transformaciones de profundidad en su presentación y en la psicología de las masas, conservando siempre el poder decisivo<sup>485</sup>.

(b) El argumento anterior nos hace desembocar en una segunda razón, todavía más importante. Al poner de manifiesto el carácter “operativo” de la “ficción”, el concepto de “virtualidad” nos permite sugerir de un modo mucho más eficaz que el de “ideología” la naturaleza *fundamentalmente praxeológica* de toda revolución pasiva. Ello será sin duda esencial para poder comprender el verdadero alcance de la “revolución neoliberal”, que, como mostraron en su día Laval y Dardot, no descansa sola ni fundamentalmente en un potente “aparato ideológico” –vinculado en este caso al control de buena parte de los medios de producción de discurso de la sociedad global–, sino, sobre todo, en la “administración” de un *aparato disciplinario* que a través del manejo de instituciones globales de naturaleza estratégica como el FMI, el Banco Mundial, etc., es capaz de ejercer una presión estratégica sobre el “marco” o “entorno” y coronar así, coactivamente, la conformación de una *nueva forma de subjetividad neoliberal* que, más o menos generalizada, no sólo “piensa” o “siente” un mundo “objetivo” con el que se relaciona externa o pasivamente, sino que a través de su *actuación* o su *toma de decisiones* cotidianas, *conforma* ese mismo mundo que ella cree simplemente “habitar”<sup>486</sup>.

---

subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en «La esencia del cristianismo» sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica.» (Karl MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, versión en línea en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>, consultada por última vez el 9 de agosto de 2016)

485 Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., p. 154, el segundo subrayado es nuestro.

486 De ello depende poder “entender” nuestras formaciones sociales no ya como un objeto “teórico” de la sociología “positiva”, sino más bien como una realidad *práctico-política*, que, precisamente en virtud de este carácter suyo *praxeológico*, podría ser por ello mismo trabajada y “transformada” en una nueva dirección.

## CAPÍTULO 5. De la Revolución Pasiva a la Pasividad Revolucionaria. El neoliberalismo como despliegue final y absoluto del *homo oeconomicus*.

“Mi nombre es Otto Dietrich zur Linde. Uno de mis antepasados, Christoph zur Linde, murió en la carga de caballería que decidió la victoria de Zorndorf. Mi bisabuelo materno, Ulrich Forkel, fue asesinado en la foresta de Marchenoir por francotiradores franceses, en los últimos días de 1870; el capitán Dietrich zur Linde, mi padre, se distinguió en el sitio de Namur, en 1914, y, dos años después, en la travesía del Danubio. En cuanto a mí, seré fusilado por torturador y asesino.

El tribunal ha procedido con rectitud; desde el principio, yo me he declarado culpable. [...] Durante el juicio (que afortunadamente duró poco) no hablé; justificarme, entonces, hubiera entorpecido el dictamen y hubiera parecido una cobardía. Ahora las cosas han cambiado; en esta noche que precede a mi ejecución, puedo hablar sin temor. No pretendo ser perdonado, porque no hay culpa en mí, pero quiero ser comprendido. Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo. Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, serán muy en breve triviales. Mañana moriré, pero soy un símbolo de las generaciones por venir.”

Jorge Luis BORGES

“También conozco –porque las veo y las padezco– algunas características de este nuevo Poder aún sin rostro. Por ejemplo, el rechazo del viejo clericalismo, su decisión de apartarse de la Iglesia, su determinación (coronada con éxito) de transformar campesinos y subproletarios en pequeños burgueses, y sobre todo su afán, digamos que cósmico, de llevar el «Desarrollo» hasta sus últimas consecuencias: producir y consumir. El retrato robot de este rostro aún blanco del nuevo Poder le atribuye vagamente rasgos «modernos», por la tolerancia y una ideología hedonista autosuficiente, pero también unos rasgos feroces y sustancialmente represivos. Es una tolerancia falsa, porque en realidad ningún hombre ha tenido que ser nunca tan normal y conformista como el consumidor; y en cuanto al hedonismo, oculta evidentemente una decisión de ordenarlo todo con una crueldad que la historia no ha conocido nunca. Este nuevo Poder, que todavía no tiene un representante y es el resultado de una «mutación» de la clase dominante, en realidad –si queremos conservar la vieja terminología– es una forma «total» de fascismo.”

Pier Paolo PASOLINI

“While robust democratic practices would be in contradiction to imperial power and its basic principle of domination and exploitation, democratic myths that have become detached from democratic practice may prove useful to inverted totalitarians. Plausibly, democratic mythology might linger on after democratic practices have lost substance, thereby enabling mythology, passivity, and empty forms to serve a type of totalitarian regime.”

Sheldon WOLIN





### 5.1. Introducción. Revolución pasiva, neoliberalismo y las dos dimensiones de la nueva voluntad general.

El cisma del Occidente cristiano abre una herida que debe ser restaurada. Ese es sin duda el trabajo de la Revolución, al menos cuando se la piensa genealógicamente y en términos teológico-políticos como lo hemos hecho nosotros en este trabajo. Ahora bien, según vimos, una vez puesta en marcha, la Revolución ya no puede detenerse hasta no producir esa nueva “uniformidad” que reinstaure la paz entre los hombres. O dicho de otro modo: ni la Revolución, ni la Modernidad, ni la Historia podrán *darse por terminadas* hasta tanto la *nueva comunidad universal* no haya sido finalmente alcanzada<sup>487</sup>. La pregunta que es preciso hacerse cuando se habla de neoliberalismo es pues simple: ¿pertenece el orden social neoliberal a un momento *verdaderamente poshistórico* como pretenden algunos de sus apologetas? ¿Es la sociedad neoliberal *una sociedad sin clases* como se supone que habría de ser la sociedad del fin de la Historia? Todo el carácter posdemocrático de su “gestión” política –con lo que esta tiene de próximo a la idea comunista de lo que podría ser la política en una sociedad *poscapitalista*–, ¿no es acaso el indicio de que las *fracturas civiles han sido finalmente resueltas*, y de que, en adelante, *la sociedad en su conjunto* podrá autogobernarse tecnocráticamente, sin tener que sufrir ya los característicos desgarros que se siguen de la lucha por el poder político?

Estas son, sin lugar a dudas, preguntas fundamentales. Porque en realidad, como puede adivinarse ya, de la respuesta que se les dé depende el poder captar o no el *verdadero sentido* de esa experiencia civilizatoria llamada neoliberalismo. Si el neoliberalismo en efecto opera sobre *condiciones objetivamente poshistóricas*, la resistencia a sus políticas –cuando estas, claro está, son impuestas por la vía democrática– no puede ser un mero cuestionamiento a la legitimidad del representante neoliberal, sino que se convierte, por elevación, en una objeción de tipo general contra la democracia misma. Pero, ¿y si el neoliberalismo no estuviese operando sobre *condiciones objetivamente poshistóricas*? ¿Qué se seguiría de ello? ¿Qué es lo que habría que observar en –o mejor aun, inferir de– su *(auto)afirmación como parte que representa al todo*, máxime teniendo presente que, en el caso de los neoliberales, esta no es una autoafirmación que se haga a título formal-representativo (v.g. como parte de una alternancia en la administración del poder público y de sus instituciones), sino más bien de una forma material -identitaria, a la manera de la parte que

---

487 Más aún, se podría incluso decir que el dar a la Revolución por prematuramente finalizada no es sino un momento estructural e intrínseco del propio dispositivo revolucionario. En efecto, como enseña el Koselleck de *Crítica y crisis*, el *velamiento* del carácter falazmente “general” de la voluntad del Leviatán absolutista no es sino un momento primigenio y *constituyente* de la futura revolución democrático-burguesa. Aun cuando ese velamiento se desarrolle de un modo diferido –primero como moral privada (cap. 2) y después como filosofía de la historia (cap. 3)– siempre es esta *no coincidencia* entre la “voluntad general” *formal* del representante y la verdadera y *material* “voluntad general” de la sociedad civil la que explica, en Koselleck, la incubación del proceso revolucionario.

está dispuesta a eliminar el sobrante para poder *ser* –y no ya, *representar*– el todo? En tal caso, ¿seríamos capaces de reconocer en el neoliberalismo algo que, con independencia de las formas discursivas más o menos amables con las que este opere, no puede ser definido sino como una *revolución totalitaria*?

Como resulta evidente, esta manera de plantear el problema le quita la palabra no solo a los “apologetas” del neoliberalismo, sino también a sus “detractores”. O al menos, así lo hace siempre que estos se limiten a evaluar el *objeto* político neoliberal sin remitirlo al *medio socio-histórico* con el que este se *intercepta* y en el cual *interviene*. Por supuesto, esta actitud no tiene nada que ver con esa pretendida “neutralidad” científica tantas veces mal entendida, sino con el hecho mismo de que, de acuerdo con nuestras propias premisas teológico-políticas, ningún objeto político moderno puede ser *correctamente interpretado* al margen de lo que a estas alturas quizá ya convenga llamar el *proceso revolucionario* de la Modernidad. Según esta hermenéutica, para comprender la verdadera naturaleza del neoliberalismo, no hay que mirar tanto al neoliberalismo como a su posición dentro de dicho proceso. O lo que es lo mismo: con independencia de la mayor o menor simpatía que pueda despertarnos un análisis de la *racionalidad* neoliberal *en abstracto*, lo que necesitamos determinar es ante todo cuáles son las *condiciones socio-históricas* en medio de las cuales opera dicha racionalidad, y, llegado el caso, si estas podrían ser *adecuadamente* descritas como “poshistóricas”.

Evidentemente, colocar el análisis del neoliberalismo bajo el signo hermenéutico del concepto gramsciano de “revolución pasiva” es haber tomado ya una posición a este respecto. Esta posición consiste en identificar la persistencia con la que la “tesis” burguesa se mantiene al frente de la dialéctica histórica no ya en términos de una interrupción, una pausa o incluso una finalización del proceso histórico, sino más bien como una “contrarrevolución” o, para ser aun más exactos, como una *revolución encubierta*<sup>488</sup> de nuevo cuño. Esta revolución es la clase de Revolución que tiene lugar una vez que un *sopORTE económico* suyo completamente “autonomizado” –es decir, independizado de su “finalidad” jurídica originaria– se mantiene no obstante operativo en la historia. Lo que tenemos entonces es la “emancipación” de un *homo oeconomicus* o un *sujeto de interés* que ya no tiene su “objeto” (v.g. el interés) fuera de sí (v.g. en la paz), sino que, por el contrario, se muestra *interesado en sí mismo*, y, más exactamente, en *la reproducción indefinida de*

---

488 Aunque en general la racionalidad neoliberal de gobierno se expresará en los términos más inocentes o poco intimidatorios del “Cambio” –algo que es natural tratándose de una racionalidad de gobierno que se autoconcibe como poshistórica–, en algunos de los primeros autores neoliberales la idea de “revolución”, y más aun de una *revolución silente o invisible*, aparece incluso asumida de un modo expreso. Tales son los casos de Peter Drucker, Joaquín Lavín, o el ex presidente español José María Aznar, por ejemplo. Cf. Peter DRUCKER, *The Unseen Revolution. How Pension Funds Socialism Came to America*, New York, Harper & Row, 1976. V. asimismo, Joaquín LAVÍN, *Chile: revolución silenciosa*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1987. Respecto a la cuestión de la emergencia del lenguaje político del “Cambio”, cf. Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., cap. 4 (“La movilización de la sociedad”), especialmente pp. 179 y ss. (“Malestar en la política”).

*su propia estructura* como tal sujeto de interés.

En este sentido, toda vez que la Historia no ha sido y no parece ya poder ser conducida a término, de Hegel en adelante la tesis del “fin de la Historia” no será ser sino la *coartada* perfecta de la *revolución pasiva*, es decir, aquello que, al diluir toda oposición bajo la promesa de una Revolución ya finalizada, despeja el camino y permite así que la burguesía inicie el proceso de *deconstrucción de esa Modernidad que ella misma había levantado previamente*. Aun con toda su complejidad, el neoliberalismo no es más que la etapa final de esta deconstrucción, es decir, la fase límite en la que, desmontado *el común* de lo jurídico, el Leviatán moderno pretende quedar, ahora sí como poder económico, mano a mano con *cada uno de los individuos*.

Cuando la *volonté générale* se ejerce de modo “prematureo” –es decir, *en condiciones que aún no son poshistóricas*– esa voluntad no es todavía “general”, ni tampoco, por supuesto, “democrática”. Lo sepa o no, lo quiera o no, es más bien una voluntad “revolucionaria”, es decir, una voluntad que no se propone tanto “expresar”, sino más bien “construir” a ese sujeto colectivo llamado “pueblo”. Así y todo, y a pesar de su *parcialidad*, toda voluntad revolucionaria –al menos, si es verdaderamente revolucionaria– es ya una voluntad “*general*” *en potencia*. Y en este sentido, en ella es posible observar los rasgos que habrá de tener la futura *volonté générale* si aquella consigue imponerse victoriosa.

¿Qué es lo que se observa cuando se aplica este principio de análisis al estudio del neoliberalismo? De ello es de lo que querríamos hablar en el presente capítulo. Pero para ello es preciso recordar antes algo de lo que nos hemos ocupado en otro pasaje de nuestra investigación (cap. 2). Cuando se consigue eludir esa tendencia idealista que consiste en reducir la *voluntad* al *deseo*, uno comprueba que toda voluntad siempre es voluntad de *hacer algo*. O lo que es lo mismo, la voluntad tiene que ver con la *realización* –y no sólo con la pretensión– y, para ser del todo exactos, con la realización de *algo concreto* –esto y no lo otro–. En este sentido, como explicábamos en el capítulo segundo, toda voluntad está compuesta de dos dimensiones fundamentales: (i) su *razón*, que le señala un objetivo al que apunta –o, más sencillamente, un *telos*–; y (ii) su *fuerza*, la cual se refiere a los *medios* de los que se dota tal voluntad para poder hacerse efectiva, para poder en efecto realizarse.

Esta doble dimensión es la que estructura metodológicamente la investigación desplegada en este quinto y último capítulo. De manera que, siempre por relación a la nueva “voluntad general” imperante, en primer lugar intentaremos ver cuáles son los medios de los que dispone la razón neoliberal para hacerse operativa en el mundo, y, muy especialmente, en donde radica esa *fuerza*

suya que le ha permitido volverse máximamente eficaz, aun cuando esa eficacia suya supone, sin lugar a dudas, una catástrofe civilizatoria que amenaza con segar las posibilidades de supervivencia del hombre y del planeta. Nuestra segunda tarea consistirá en un análisis de su *razón* de ser, que, como ya se anuncia en el título del presente capítulo, no es otra que la de la generalización del *homo oeconomicus*. Como intentaremos demostrar aquí, esta “generalización” –que debe ser pensada en el triple sentido de una universalización, una globalización y una totalización que pretende alcanzar no ya a todo hombre occidental, sino también a todo territorio, a toda cultura y a toda esfera social– es la que remite en última instancia esa forma *simulada* de “hegemonía” que nosotros aquí procuraremos más bien tipificar como una nueva e insidiosa forma del *totalitarismo*.

## 5.2. La fuerza neoliberal. De la revolución pasiva a la pasividad revolucionaria.

Según Koselleck, en su tentativa de forjar en el medio “empírico” de una voluntad política plural la “metafísica” y uniforme *volonté générale*, toda Revolución se vale, ante todo, de dos *medios o instrumentos* privilegiados. Koselleck los llama “ideología” y “terror”<sup>489</sup>, pero también podríamos consignarlos como “coerción” y “convencimiento”, o incluso, más gramscianamente, como “seducción” y “coacción”. En cualquiera de los casos siempre se trata de unos elementos que de una u otra manera hacen jugar el problema de la *ortopedia social* en un rango que oscila entre los dos extremos siguientes. De un lado, la pedagogía. Del otro, la violencia.

Aunque para un autor como Koselleck –y, a decir verdad, ello también se aplica a buena parte de los autores del siglo XX en su conjunto– estos son todos términos que pueden ser discernidos de forma limpia, casi a la manera de las distinciones estructuralistas, la idea de una dirección *hegemónica* en la que lo “económico” y lo “jurídico” quedan forzosamente imbricados modifica necesariamente esta premisa. Válida quizá para lo que Foucault denominó la “época clásica”, la distinción entre “ideología” y “terror” ya no puede extrapolarse tan fácilmente a la “época moderna”. En efecto, como saber referido al campo de *la escasez y las necesidades*, el rol cada vez más protagónico que cobra la “economía política” ya no permitirá, a partir sobre todo del siglo XIX, una cabal distinción entre ambos *medios o instrumentos*.

Digámoslo así: por sutiles que estas puedan resultar, la dinámica económica también impone sus “coacciones”. Y ello significa que, en adelante, el “convencimiento” ya nunca volverá a ser del todo limpio, del todo *racional*. En este sentido, aquello que la tradición marxista había identificado

---

489 Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, ob. cit. p. 146.

como “ideología” burguesa, en realidad siempre ha sido –también y acaso *ante todo*– una “praxeología”. Como intentaremos demostrar aquí, a través sobre todo de la ideología/praxeología de la *evaluación*, el *dispositivo* neoliberal no hará sino una cosa, a saber: llevar este mismo principio a su consumación histórico-práctica más acabada. De esta aproximación asintótica entre sus “ideas” y sus “prácticas” –o mejor aun, de la forma metódica en que sus *prácticas* económicas *parademocráticas* son ideologizadas según una vacía semántica democrática de la “igualdad” formal– es de donde obtendrá el neoliberalismo su especial fortaleza, o lo que es lo mismo, su *radical* eficacia.

### 5.2.1. La revolución pasiva de los años 80. El endeudamiento como la forma de negación de las contradicciones sociales: “keynesianismo privatizado” y postestructuralismo.

Si recordamos las características estructurales de esa *operación ontopolítica* que identificamos como “revolución pasiva” (4.2.3.2.2) pronto se comprende lo siguiente. Pensar el neoliberalismo por relación a esta categoría gramsciana nos obliga a tratar de identificar la operación por medio de la cual la “crisis” del modelo keynesiano-fordista dará lugar a una “solución” cuya característica principal sería la *dispersión* del anterior bloque histórico. Construido este último sobre la base de unas economías nacionales autocentradas y el reconocimiento del papel arbitral del Estado como regulador y garante del pacto social interclasista, lo fundamental de la revolución pasiva de los años ochenta será pues la intervención de las estructuras del Estado-nación –por lo que estas tienen precisamente de instituciones autocentradas territorialmente– y una abierta campaña en favor de su *desbordamiento* “global”<sup>490</sup>.

Desde una perspectiva filosófico-histórica, en ello consiste el núcleo de la “revolución neoliberal”<sup>491</sup> encabezada a nivel mundial por Margaret Thatcher y Ronald Reagan. En tamaña

---

490 El término “globalización” ha sido objeto de numerosas críticas que, atendiendo sobre todo al sesgo ideológico del mismo, proponen sustituirlo por términos alternativos como “mundialización” u otros. Todas estas críticas tienen por supuesto su razón de ser, ya que, en efecto, no cabe duda de que el término ha adquirido en su uso público una connotación inmediatamente positiva ingenuamente vinculada a la idea de “progreso”. Así y todo, aquí debemos conservarlo, no ya para suscribir acríticamente las valoraciones implícitas en su uso, sino para marcar una diferencia fundamental respecto al “internacionalismo” de la etapa precedente. En efecto, si hay un nivel en el que la operación de *desbordamiento* “global” se hace más evidente que en ningún otro, ese es en el de las instituciones “internacionales” fundadas tras la Segunda Guerra Mundial y la manera en que estas son internamente *reconfiguradas* para que el poder de las *naciones* ceda así su lugar a un poder de *clase* de carácter capitalista que ahora ya no se piensa por relación a sus alianzas sociales de tipo local, sino que se autocomprende a sí mismo a escala mundial y en términos corporativos.

491 Para un estudio del neoliberalismo en términos de “revolución”, cf. Stuart HALL, “The Neo-liberal Revolution”, *Cultural Studies*, 2011, 25:6, pp. 705-28. V. asimismo, Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 216-21.

empresa, lo esencial era desarmar ese andamiaje keynesiano-fordista que, bajo tutela del Estado, había permitido una redistribución progresiva del ingreso y una mayor organización y fortalecimiento político de los sectores del trabajo. Sin embargo, lo que es preciso preguntarse ahora es cómo una ofensiva de este calibre no encontró respuesta por parte de la “sociedad”, o, incluso, cómo fue que obtuvo de esta ese “consentimiento tácito”<sup>492</sup> que le permitió al neoliberalismo afirmarse como una racionalidad gubernamental “hegemónica” dentro del mundo capitalista avanzado.

Como señalábamos en el primer capítulo, puede que *La invención de lo social* de Jacques Donzelot nos dé a este respecto más de una pista. En efecto, a nuestro entender, en ese largo *Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* –tal y como reza el subtítulo de la obra– es donde mejor se observa *el suelo sobre el que germinará* esta nueva *pasión antipolítica* llamada “neoliberalismo”. De la gran Revolución de 1789 al Mayo francés de 1968, el libro de Donzelot recorre casi doscientos años de una infructuosa lucha política por la *realización* del “ideal republicano forjado en el siglo del Iluminismo”<sup>493</sup>, y recoge así, en sus páginas, el testimonio de *una gran frustración*. Hacia los años 70 del pasado siglo, *la política* ya no es el lugar del sueño, de la fantasía. Aunque las luchas del Mayo francés aún se organizan con una *gramática* clásica –de un lado, los “sectores combativos”, con los trabajadores y los estudiantes al frente; del otro, la “totalidad del Estado” conteniendo a sus elementos díscolos a través de sus aparatos de seguridad–, su *semántica* ya no es la misma. “La *imaginación* al poder” es, ante todo, y aunque no siempre se lo advierta, la partida de defunción de la *razón* política, o mejor aun, de la *razón republicana*, con lo que esta tiene de verdadero reconocimiento de la alteridad, de auténtico obstáculo a la fantasía narcisista y a sus eventuales delirios de grandeza.

Solo un marco como este –es decir, un momento histórico en el que los actores sociales ya no parten del reconocimiento del otro y ya no buscan por tanto un *verdadero* concierto de intereses, o lo que es lo mismo, un momento en el que la “sociedad” ya no quiere pensarse a sí misma como *tal sociedad*– permite explicar el “éxito”, o mejor aun la *eficacia* de la “solución” neoliberal. Vinculada a la “negociación”, e incluso a la “lucha a muerte”, hacia los años 70 y 80 las sociedades occidentales avanzadas ya no quieren más *política*. Prefieren la fantasía narcisista en la que el yo es capaz de agotar él mismo la totalidad de lo social. La “nueva política” –que, como resulta obvio, ya no será *política*, sino otra cosa– debe encontrar pues un nuevo régimen social que permita la

---

492 Para una breve aproximación a la cuestión del *consentimiento tácito*, su genealogía y su uso dentro de regímenes formalmente democráticos, cf. Noam CHOMSKY, “Consentimiento sin consentimiento: la uniformación de la opinión pública”, en Noam Chomsky, *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 47-70. Como veremos más adelante, la cuestión del “consentimiento tácito” ocupará un lugar fundamental en la dilucidación de la forma totalitaria en la que la racionalidad neoliberal de gobierno manipula la legitimidad democrática en nuestras sociedades.

493 Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., p. 16

circulación e interacción de las *mónadas*. La recuperación de una ideología dieciochesca como la del “laissez faire” –es decir, una ideología que supone el correcto *funcionamiento espontáneo* de la sociedad<sup>494</sup>– es para ello imprescindible, pero el previo fracaso histórico de la misma no parece hacerla del todo recomendable. En anteriores ocasiones, la confianza en la *autorregulación espontánea* de la sociedad ha producido, entre otras cosas, una carrera imperialista, dos Guerras Mundiales y la experiencia atroz del fascismo, que, aun sin haber sido analizada en sus causas estructurales salvo excepcionalmente<sup>495</sup>, pesa sobre la “conciencia ilustrada” de Occidente como una losa. Ahora bien, ¿por qué lo espontáneo habría de conducir inexorablemente a esos resultados? ¿Cuánto habrá tenido que ver con ello la articulación de lo espontáneo y un mundo material objetivamente limitado? Y, en tal caso, ¿qué sucedería si halláramos la manera de expandir los límites de esa “objetividad”? ¿No podríamos volver acaso a una actuación económica “libre” e irresponsable sin tener que sufrir ya los costes de esa irresponsabilidad?

*Permitirle hacer* a las partes. Que *lo particular* tenga posibilidades de operar sin necesidad de reconocer el todo social del que forma parte ni tener que interactuar con otros actores circundantes cuando no sea él mismo quien así lo desee. En principio, ese es *el problema metafísico y onto-político al que se enfrenta el neoliberalismo* como tecnología de gobierno –o, si se prefiere, como forma secular de conducción de las almas–. El inconveniente es, según vimos, cómo evitar la proliferación de las contradicciones sociales, el *costo* social evidente de esta “universalización” del solipsismo.

Que las contradicciones siempre ocurren *sub specie aeternitatis* es algo bien sabido. Como también lo es que, desde un principio, la Modernidad supo muy bien cómo “disolverlas” a través tanto de la *dislocación* como del *aplazamiento*. El problema es que en un mundo *finito* esta técnica tiene sin embargo sus límites. En efecto, desde que Kant vinculara la *existencia de la política* al *carácter esférico –y por tanto no-ilimitado– de la tierra*<sup>496</sup>, la política siempre ha estado en estrecha relación con unas contradicciones sociales que, tarde o temprano, deben ser afrontadas por los hombres. Hacemos política –o llegado el caso, la guerra– sólo porque no nos es dado alejarnos indefinidamente. Política y finitud, política y territorio, son pues parte de un mismo sistema. Pero,

---

494 Para una breve presentación de la ideología del laissez-faire y una aproximación crítica a los fundamentos teológicos en los que se sostiene, cf. Keynes, “El fin del «laissez-faire»”, art. cit.

495 En la medida en que combina los niveles económico y social del análisis, la obra de Polanyi continúa siendo a día de hoy una obra imprescindible si se quiere comprender la razón de ser del fascismo y la eventual posibilidad de una reproducción cíclica de este tipo de experiencia política. Cf. Karl POLANY, *La esencia del fascismo, seguido de Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2013.

496 En la medida en que todo el complejo jurídico-político remite en Kant al problema de la “libertad externa”, la existencia de la política –o más aun, la necesidad del derecho– se explica, en efecto, por el *carácter finito* del espacio en el que cohabitan esos seres libres y corpóreos que son los hombres.



¿qué sucedería si las *técnicas de diferimiento* de las contradicciones no tuvieran ya las restricciones que conocieron en el pasado? ¿Qué sucedería si el *tiempo* –ya que no el *espacio*– pudiera estirarse ilimitadamente... si el hombre encontrara, por fin, la forma de *postergar de un modo ahora sí indefinido* el momento en que, al parecer, la contradicción ha de precipitarse necesariamente?

Vinculadas a la moderna economía de mercado, y a algunas de las necesidades que se introducen con esta gracias a la división social del trabajo, las finanzas nunca fueron otra cosa que una técnica orientada a disolver en el registro del tiempo aquello que *sub specie aeternitatis* hubiese resultado de lo contrario contradictorio. Pero hasta la disolución del patrón oro-dólar en 1971, la vinculación del dinero-mercancía a una *riqueza material determinada* había conseguido establecer unos límites muy precisos dentro de los cuales esta potencia ontopolítica de las finanzas podía operar sin desbordarse, es decir, sin renunciar del todo a un cierto *realismo*.

Digamos que, dentro de estos límites, los raptos de “posmodernidad” se mantenían, por decirlo de algún modo, a raya, controlados, autocontenidos. Pero cuando en 1971 Nixon decida dar unilateralmente por liquidados los Acuerdos de Bretton Woods, la Modernidad habrá tocado definitivamente a su fin: “En el mismo momento en el que cayeron los acuerdos de Bretton Woods dio comienzo el proceso de desmantelamiento del Welfare State y se asistió al crecimiento de los mercados financieros y de la consiguiente especulación; la solidez de la función crediticia desarrollada por el sistema bancario comenzó a declinar y *todo se desarrolló en condiciones de una creciente incertidumbre e inestabilidad*.”<sup>497</sup> Así describe Andrea Fumagalli una situación en la que no es difícil adivinar el *correlato óptico* de esa nueva ontología “retórica” postulada en aquellos mismos años por la filosofía postestructuralista. La legitimación de la discrecionalidad, la negación de las contradicciones... Todo ello tiene menos que ver con el supuesto poder disolvente que la *parole* estaría en condiciones de ejercer sobre la *langue*, que con una *liberalización de las finanzas* que, en efecto, rompe con la antigua “marginalidad” o “subalternidad” de los mercados financieros y desata de este modo el ditirambo posmoderno. Así lo explica Fumagalli en *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*:

*En el paradigma fordista-taylorista, los mercados financieros facilitan la actividad de intercambio final sin obstaculizar demasiado la fase de financiación y no erosionan ni las decisiones de acumulación y producción ni la esfera de la redistribución funcional de la renta. Esta marginalidad depende de que, como hemos visto, la financiación de la actividad productiva sea desarrollada por el sector crediticio; que la producción material (y por lo tanto la inversión productiva) sea el motor de la acumulación a través de la explotación del trabajo asalariado, principalmente de tipo manual; y de que la configuración espacial de referencia sea la estatal (Estado-nación), en cuyo seno se recombinan y se definen las políticas económicas de modo autónomo (desde*

---

497 Andrea FUMAGALLI, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010, pp. 44-5, subrayado nuestro

las políticas fiscales y de bienestar hasta las industriales y monetarias). Propiamente, *la reducción de estos tres aspectos libera a los mercados financieros del yugo de subalternidad impuesto por la jaula fordista-taylorista*. De hecho, la reducción de la autonomía nacional y de las políticas de regulación del sistema de cambios otorga un increíble impulso al proceso de financiarización; el paso de las tecnologías mecánicas repetitivas a las lingüístico-relacionales permite el paso de la acumulación material a la inmaterial; [por último] la desmaterialización total de la moneda y su definitivo desenganche del oro llevan a una redefinición de las formas de financiación<sup>498</sup>.

Para el italiano la relación entre “la liberalización del mercado de divisas” y “la financiarización de la economía mundial” es evidente. Emprendido consciente y deliberadamente a partir del año 1979, el “viraje hacia el monetarismo” no es sino un movimiento adaptativo, la clase de ajuste de la política monetaria que era necesario realizar para asegurar la hegemonía estadounidense dentro del nuevo ordenamiento económico mundial. Esto es lo que Varoufakis caracterizó como el tránsito del “Plan Global” al “Minotauro Global”, ilustrando así, a través de la figura mítica del minotauro y la frágil Pax Cretana organizada en torno suyo, la clase de “equilibrio” inestable en la que quedaba una economía mundial dolarizada en la que el dólar ya no era sin embargo convertible<sup>499</sup>. En cualquier caso, uno de los efectos más evidentes de este cambio de sistema es el inmediato retroceso de los ingresos del trabajo en detrimento de los del capital, o, para ser del todo exactos, del capital financiero. Lo bueno es que la política de abaratamiento del salario consigue al menos morigerar los precios y contener de este modo la inflación. Cada vez se gana menos, es cierto, pero... ¡qué barato se compra! Sé es hostil con el *trabajador*, pero amable con el *consumidor* (o, si se prefiere, con el “cliente”, del cual *por aquel entonces* se dice que “siempre tiene la razón”), ese es, como explica Varoufakis, “el efecto Walmart” o “la ideología del chollo en la Era del Exceso”:

A diferencia de los primeros conglomerados empresariales, que evolucionaron en la década de 1900 apoyándose en impresionantes inventos e innovaciones tecnológicas, Walmart y las corporaciones de su jaez construyeron imperios basados en prácticamente ninguna innovación tecnológica, salvo una larga lista de “innovaciones” consistentes en ingeniosos métodos para *exprimir los precios de sus proveedores y hacer trizas la remuneración de los trabajadores que participan en cada una de las fases de producción y distribución de sus mercancías*. La relevancia de Walmart gira en torno a un solo eje: en la era del Minotauro global *hizo negocio con la frustración de la clase trabajadora americana por haber perdido el siempre creciente nivel de vida del Sueño Americano y con la necesidad de precios más bajos derivadas de esta situación*<sup>500</sup>.

Desmantelamiento del Estado de bienestar –con lo que este suponía no sólo en términos de

---

498 *Ibid.*, pp. 45-6

499 Cf. Varoufakis, *El minotauro global*, ob. cit., pp. 43-7.

500 *Ibid.*, p. 168, subrayados nuestros. Después de más de un siglo en que aumenta a un ritmo constante, a partir de 1973 el salario medio real estadounidense se estanca sin haber recuperado a día de hoy el poder adquisitivo de entonces. Esta caída de los salarios coincide, paradójicamente, con un incremento de la productividad laboral. Para la dinámica histórica del salario real en Estados Unidos y su relación con la dinámica histórica de la productividad laboral, v. Varoufakis, *El minotauro global*, ob. cit., Figura 4.1, p. 146.

protección o seguridad, sino también de salario indirecto– y caída del poder adquisitivo de los trabajadores. ¿Cómo se consigue que un *ajuste* de este tipo no desate una “crisis revolucionaria” y hasta pueda hacerse pasar incluso por un programa de “reformas progresistas”? El secreto parece ser simple: *haciéndolo invisible en sus efectos*, al menos hasta que ya sea, al parecer, demasiado tarde como para reaccionar.

El *dispositivo del endeudamiento* será en este sentido el resorte fundamental para llevar a cabo esta reconfiguración de la racionalidad gubernamental occidental. Al margen del propio endeudamiento *público* del Estado –en el que no entraremos ahora, pero que funcionará como una espada de Damocles a través de la cual organismos “internacionales” como el FMI o el Banco Mundial conseguirán imponer sus dictámenes y disciplinar así las políticas económicas nacionales de los países periféricos–, el recurso fundamental será aquello que Colin Crouch bautizó como “keynesianismo privatizado”<sup>501</sup>. Entre “hipotecas” y “derivados” –vale decir, productos financieros para todas las clases sociales–, el “sector privado” se encargará ahora de sostener el endeudamiento con fines expansivos que en el anterior modelo keynesiano-fordista había recaído sobre las espaldas colectivas del Estado. Así lo describe Crouch en *La extraña no-muerte del neoliberalismo*:

Durante la década de 1980 (o 1990, dependiendo de cuándo la ola neoliberal golpeó una economía en particular), la primera respuesta pareció ser que el consumo de masas no podría sobrevivir, dado que el aumento del desempleo y la continua recesión se convertían en la experiencia dominante. Luego las cosas cambiaron. [...] Ahora sabemos que dos fuerzas muy diferentes se reunieron para rescatar el modelo neoliberal de la inestabilidad que, de otro modo, hubiera sido su destino: el crecimiento de los mercados de crédito para gente de ingresos medianos y pobres, y el surgimiento de los mercados de derivados y futuros entre los muy ricos. Esta combinación produjo un modelo de “keynesianismo privatizado” que inicialmente se dio por casualidad, pero que poco a poco se convirtió en un asunto crucial para la política pública. En lugar de que los gobiernos se endeudaran para estimular la economía, la familia y los individuos lo hicieron, entre ellos algunos bastante pobres<sup>502</sup>.

*Permitirle hacer a las partes*: si el trabajador que detesta el encuadramiento y la vida orgánica del sindicato va a perder poder adquisitivo del salario, lo mejor será que al menos “gane” el poder adquisitivo del crédito, del endeudamiento<sup>503</sup>. El desmantelamiento de los convenios colectivos y la proliferación de tarjetas de crédito –o, más en general, lo que se ha dado en llamar la “socialización” o “democratización de las finanzas”<sup>504</sup>– formarán así sistema. Ahora el trabajador

---

501 Cf. Crouch, *La extraña no-muerte del neoliberalismo*, ob. cit., cap. 5., “Keynesianismo privatizado: deuda en lugar de disciplina”, pp. 165-206.

502 Ibid., pp. 190-1.

503 El problema de la deuda es uno de los ejes de la comprensión de la hegemonía neoliberal desplegada por Lazzarato. Cf. Maurizio LAZZARATO, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012. Aquí, sin embargo, nuestro análisis no está tan interesado en el momento *coactivo* o *punitivo* en el que desembocará finalmente el proceso de endeudamiento, como en las posibilidades supuestamente “libertarias” que se abrieron con su fase *expansiva*.

504 Cf. Fumagalli, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, ob. cit., pp. 53-6. V. también, Crouch, *La extraña no-muerte*

puede ser expoliado sin apenas percibirlo. Ya ni siquiera tiene que soportar la feroz disciplina de la máquina, como le ocurría al pobre obrero de *Tiempos Modernos* encarnado por Charles Chaplin. Puede entregarse, en cambio, a los placeres dionisiacos. Y así será al menos hasta el año 2008, cuando el motor supuestamente inagotable del *Seyn* postestructuralista diga sencillamente “basta”.

### 5.2.2. El 2008 como momento de reasunción de las contradicciones. La parte desechable y la tanatopolítica.

¿Podría una cultura filosófica como la postestructuralista haberse ganado el favor de toda una época sin esa liberación “creativa” de las finanzas a la que nos referíamos en el apartado anterior? Acaso detectando el fundamento capitalista que está detrás de las filosofías posfundacionales y neonietzscheanas de nuestro tiempo<sup>505</sup>, Varoufakis –que no dudaba en identificar la “flexibilización cuantitativa” como “la forma más compleja del pensamiento ilusorio”<sup>506</sup>– llegará incluso a atribuirle a Wall Street la prodigiosa facultad ontopolítica de “crear valores metafísicos”<sup>507</sup>. Pero aun en la lectura de Roland Barthes o Paul De Man se podría detectar las afinidades estructurales que se daban entre una idea de *discurso* como la de la deconstrucción –vale decir, un *discurso* que puede fluir indefinidamente a través de la producción artificial de diferencias sin ponerse jamás en riesgo a sí mismo– y aquella otra idea de Robert Merton y Myron Scholes según la cual los *mercados financieros* podrían resistir sin problemas la proliferación irrestricta de productos financieros cada vez más complejos porque, como “aseguraba” su fórmula matemática, estos se *autorregulaban eficientemente*<sup>508</sup>.

Como de ese *discurso* postestructuralista que no tiene principio ni fin, de la *fórmula Black-Scholes* se esperaba una huida hacia adelante que pudiera sostener indefinidamente en marcha al

---

*del neoliberalismo*, ob. cit., pp. 183-98 (“La complicidad general en el modelo”).

505 Para una temprana crítica política del postestructuralismo, cf. Terry EAGLETON, *Una introducción a la teoría literaria*, Buenos Aires, FCE, 1998, pp. 133-55.

506 Cf. Varoufakis, *El minotauro global*, ob. cit., pp. 302-7.

507 *Ibid.*, pp. 160-5.

508 Recuperando la hipótesis de los “mercados eficientes” lanzada por Harry Markowitz en los años cincuenta (cf. Harry MARKOWITZ, *Portfolio Selection. Efficient Diversification of Investments*, New York, Wiley and Sons, 1959), Merton y Scholes habían “demostrado” que la proliferación indefinida de productos financieros cada vez más incomprensibles era, en realidad, inofensiva. En 1997 Merton y Scholes recibieron por ello el Premio Nobel de Economía. A juicio del comité del Nobel, su fórmula matemática –conocida como la ecuación Black-Scholes– merecía reconocimiento porque había “facilitado una gestión de riesgos más eficiente en la sociedad”. Para una crítica de esta “línea de pensamiento” que va de Markowitz hasta los galardonados, cf. Rapoport y Brenta, *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, ob. cit., pp. 22-6, donde se repasan, entre otras, las clásicas objeciones que hicieron al respecto de Hyman Minsky o de Paul Sweezy.

motor financiero del capitalismo neoliberal<sup>509</sup>. El año 2008, año del crash, representa el fin de esa ilusión, y una sociedad neoliberal supuestamente posclasista debe empezar por fin a saldar cuentas. Dicho en términos schmittianos, es el momento de una *decisión*. ¿Qué hacer? Sin lugar a dudas se rescatará al sector financiero, porque, de hecho, una economía moderna es completamente incapaz de funcionar sin un sistema financiero saneado. Pero habida cuenta de ello, ¿qué se hará luego con los bancos “rescatados”? Y, sobre todo, si es cierto que algunos de estos bancos son, como suele decirse, *too big to fail*, ¿por qué motivo, una vez “rescatados”, deberían regresar a las *mismas manos* de aquellos inversores *privados* que con su *virtuosa codicia* los condujeron efectivamente al desastre? ¿Bajo qué extraña premisa praxeológica la *responsabilidad* de una acción es soportada aquí por un cuerpo colectivo –el Estado, y a través suyo, los contribuyentes– que no ha sido ni *agente* ni *beneficiario* de la misma? ¿Se recordará en este punto al ingenioso Bernard de Mandeville?

En la medida en que ya no se van a conseguir recuperar las tasas de crecimiento económico anteriores al colapso –cosa comprensible en la medida en que a la *caída del salario* se le suma ahora la *imposibilidad del endeudamiento*–, entramos en una fase muy peculiar de la sociedad capitalista, una fase que David Harvey calificó como de “acumulación *por desposesión*”<sup>510</sup>. Así, no es extraño que lo que sigue a la muerte del Minotauro Global –el *artificial* “mecanismo de reciclaje de excedentes” que entró en funcionamiento después de 1971, una vez que el Plan Global se demostrara agotado– sea algo que Varoufakis denomina sencillamente *quiebrocracia*<sup>511</sup>.

Esta experiencia se caracteriza fundamentalmente por una cosa, a saber, por haber “globalizado” la forma de *gobierno extorsivo* que hasta entonces se había aplicado sobre todo a la “periferia endeudada” del sistema. En la medida en que se “socializan las pérdidas” –v.g. a través de los “rescates”, se absorbe como *pública* la antigua deuda *privada*–, los Estados quedan ahora en disposición de ser coaccionados por unas deudas que solo serán “refinanciadas” en tanto y en cuanto las “condicionalidades” de los “organismos financieros internacionales” sean estrictamente “respetadas”; también vale decir: observadas sin la más mínima resistencia. Como prueba el caso griego, el *programa* es pues la “universalización” de la *condición tercermundista*<sup>512</sup>. Y, en efecto,

---

509 En efecto, según cuentan Mario Rapoport y Noemí Brenta, la *fórmula Black-Scholes* es la que “se halla en el origen del desarrollo de uno de los mercados más especulativos, el de productos derivados”, lo cual no es de extrañar, habida cuenta de que ella era “utilizada desde la década de 1970 por los operadores que buscaban cubrirse en los mercados financieros contra las fluctuaciones en las cotizaciones de títulos y productos.” (*Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, ob. cit., pp. 25-6)

510 Cf. David HARVEY, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004.

511 Cf. Varoufakis, *El minotauro global*, ob. cit., p. 322

512 En cierto sentido, la universalización de la forma política populista –es decir, el hecho de que el populismo se haya vuelto, como diría Laclau, la forma política *tout court* de nuestro tiempo– no es sino una reacción frente a ello.

ahora ya no son las poblaciones de las antiguas colonias, sino las de los propios países “avanzados”, las que se ven sistemáticamente defraudadas por su contraparte capitalista en ese pacto social “interclasista” que se había suscrito a la salida de la Segunda Guerra Mundial. Se impone así, de facto, una auténtica *dictadura* financiera.

Como cada vez que una *dictadura* se hace con el control del cuerpo colectivo, resurge, como un resto atávico indomable, la dimensión “absolutista” de la representación. Reducida a su pura e insensible formalidad, la representación política teje los puentes que conducen así, inexorablemente, del idealismo a la muerte.

Si *L'État c'est moi*, como cuentan que decía Luis XIV, la conservación del Estado no requiere de más que de la conservación de sus representantes. Pero, en tal caso, los “representantes” ya no *representan*; *son*. No se habla en nombre del cuerpo colectivo, sino que, a lo sumo, el cuerpo colectivo es lo sacrificiable, aquello de lo que siempre se puede prescindir con tal de que la “representación” no muera con la muerte de la parte representativa. Dialéctica de la representación sin uno de sus polos, a saber, aquel que Schmitt denominaba “identidad” y que, no por casualidad, aportaba la *materia* de lo representable, aquello a lo que la persona del representante daba la *forma* de una entidad pública<sup>513</sup>. Es decir, pseudo-dialéctica de la representación.

Momento absolutista de la representación, y, como cada vez que ello ocurre, momento pues de muerte –por prescindencia– de lo representado. Tal y como demuestra Bertrand Ogilvie en su breve pero imprescindible *El hombre desechable*<sup>514</sup>, ese es el principio de la tanatopolítica, y esa es también, por cierto, la razón por la cual el estudio del biopoder jamás podrá desvincularse por completo de cuestiones más “premodernas” como la de la representación.

El año 2008 inaugura sin lugar a dudas el momento *abiertamente tanático* de la política contemporánea. Que la biopolítica siempre tuvo algo de tanatopolítica es evidente porque, incluso desde un principio, su “hacer vivir” tiene como *límite interno* el “dejar morir” siempre que las exigencias del “gobierno de las poblaciones” así lo requiera. En este sentido, la tanatopolítica es una *potencialidad intrínseca* de un biopoder que, como el moderno, ya no piensa la vida bajo las formas de un humanismo clásico, sino más bien en términos de productividad y especie. Ahora bien, a nuestro entender, lo que se inaugura en el año 2008 es algo completamente distinto. Si el antiguo poder soberano “deja vivir y hace morir”, y la biopolítica se caracterizaba hasta ahora por “hacer

---

513 Para la dialéctica schmittiana de la representación, cf. Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., pp. 270-83.

514 Cf. Bertrand OGILVIE, *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminismo y la violencia extrema*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013.

vivir y dejar morir”, lo que llamamos *la fase abiertamente tanática del biopoder* se caracterizaría no solo por “dejar morir”, sino incluso por “hacer morir”, es decir, por dar abiertamente la muerte cuando la conservación de la “población” o de la “especie” así lo requiriese.

Como es sabido, la primera y fugaz revelación histórico-práctica de este premisa ocurre con el nazismo, que, a diferencia del fascismo italiano, no es sólo una ideología de la “acción”, ni tampoco, fundamentalmente, una forma de “nacional-sindicalismo”, sino, sobre todo, una filosofía de la “raza”, o mejor aun, la forma pura de *una filosofía racista para la producción de la parte desechable*. En efecto, esto es lo que pone al descubierto Foucault hacia el final de *Il faut défendre la société* –curso del Collège al que, no por azar, alguna edición castellana editó bajo el título de *Genealogía del racismo*–<sup>515</sup>, pero, si hemos de tomar en serio la genial intuición del Borges de “Deutsches Requiem”, por su carácter temprano, esta forma prematura del racismo no es sino la variante torpe y espasmódica de un destino que ya en 1949 –año de publicación de *El Aleph*– se prevé no sólo inexorable, sino, peor aun, inaprensible: “Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, serán muy en breve triviales.”<sup>516</sup> Quizá este sea el sentido en que, en su noche última, Otto Dietrich zur Linde exclama, antes de morir ajusticiado:

Se ha dicho que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Ello equivale a declarar que no hay debate de carácter abstracto que no sea un momento de la polémica de Aristóteles y Platón; a través de los siglos y latitudes, cambian los nombres, los dialectos, las caras, pero no los eternos antagonistas. También la historia de los pueblos registra una continuidad secreta. [...] Hitler creyó luchar por *un* país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó. No importa que su yo lo ignorara; lo sabían su sangre, su voluntad. El mundo se moría de judaísmo y de esa enfermedad del judaísmo, que es la fe de Jesús; nosotros le enseñamos la violencia y la fe de la espada. Esa espada nos mata y somos comparables al hechicero que teje un laberinto y que se ve forzado a errar en él hasta el fin de sus días o a David que juzga a un desconocido y lo condena a muerte y oye después la revelación: “Tú eres aquel hombre”. Muchas cosas hay que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país. [...] Se cierne ahora sobre el mundo una época implacable. Nosotros la forjamos, nosotros que ya somos su víctima. ¿Qué importa que Inglaterra sea el martillo y nosotros el yunque? Lo importante es que rija la violencia, no las serviles timideces cristianas. Si la victoria y la injusticia y la felicidad no son para Alemania, que sean para otras naciones. Que el cielo exista, aunque nuestro lugar sea el infierno. Miro mi cara en el espejo para saber quién soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente con el fin. Mi *carne* puede tener miedo; yo, no<sup>517</sup>.

---

515 Cf. Foucault, *Defender la sociedad*, ob. cit., clase del 17 de marzo de 1976.

516 Jorge Luis BORGES, “Deutsches Requiem”, en Borges, *Obras completas I*, Barcelona, Emecé, 1996, p. 576.

517 *Ibid.*, pp. 580-1, los dos últimos subrayados nos pertenecen.

### 5.2.3. El post-2008. De la revolución pasiva a la pasividad revolucionaria: la construcción de las tanatodemocracias.

Foucault tiene razón en dar al racismo una genealogía biopolítica. Pero lo que ni Foucault ni nadie debiera olvidar –y a ello apuntábamos al señalar la doble trama de la Modernidad– es que la nuestra es una biopolítica *burguesa*. Para la conciencia burguesa lo que el nazismo debía tener de escandaloso era su *fijación* con una parte *concreta*. Matar judíos, o gitanos, o cualquier otra clase de minoría étnica, religiosa o incluso sexual, está mal. Para la buena conciencia burguesa solo nos es dado matar *individuos naturales*. Y de entre ellos, muy especialmente, aquellos que no se pliegan al mandato de los más fuertes. La forma última de la tanatopolítica –o, por qué no, la *forma pura del racismo*– sería pues aquella para la cual *la parte desechable* no tiene credo, ni sexo, ni color; aquella frente a la cual no hay enconos previos, ni animadversiones personales; aquella que viene simplemente determinada por su *no adaptación* al mandato discrecional del nuevo Leviatán.

Como es fácil de intuir, esta forma tanatopolítica de la “biopolítica” es asimismo *la forma pura del biopoder*, es decir, *aquello que queda del biopoder cuando este supera las limitaciones materiales que el proceso histórico le impone de un modo contingente*. Dicho de otro modo –y siempre a sabiendas de que el biopoder es poder de clase, y, más exactamente, de la clase de los “superhombres”–, ¿puede el biopoder “respetar” al hombre? ¿Puede el “superhombre” no ensañarse con el “rebaño”? Claro que puede. Y ciertamente lo hará. Pero ello sí: lo hará en la medida en que necesite del rebaño. Lo hará si y solo si este no *le* resulte ya prescindible. En definitiva: lo hará siempre y cuando el trabajo maquínico del rebaño no pueda hacerlo ya *otro que el rebaño*. La vida del rebaño será pues *perdonada en tanto que vida útil*. Pero, como no podría ser de otro modo tratándose del “superhombre”, una vez que su *fuerza de trabajo* ya no sirva como *moneda de cambio* por su *vida*, lo único que cabe esperar al “rebaño” en manos de un pastor semejante no puede ser otra cosa la *muerte*<sup>518</sup>. Ese es el momento histórico en el que nos encontramos y a eso se reduce, en lo esencial, lo que nosotros hemos denominado la fase *abiertamente tanática* de la biopolítica<sup>519</sup>. Ahora queda por saber de qué forma podría matar el “superhombre” sin mancharse él

---

518 En este sentido, al “rebaño” siempre le convendrá saber que la “pulsión” del biopoder es deshacerse cuanto antes de esas *limitaciones materiales* que lo fuerzan a hacer *concesiones tácticas*. O dicho de otro modo, le convendrá saber que el “espíritu” *republicano* del superhombre es, en este sentido, una fachada histórica destinada a desaparecer.

519 A pesar de su aparente tecnofobia, esta forma de pensar el desarrollo histórico del biopoder no requiere de un espíritu ludista para poder ser suscrita de un modo realista. Respecto al *desarrollo tecnológico*, un autor tan poco reaccionario como el propio Marx escribía hace ya más de un siglo: “El capital proclama y maneja, abierta y tendencialmente, a la maquinaria como *potencia hostil* al obrero. La misma se convierte en el *arma poderosa* para reprimir las periódicas revueltas obreras, las *strikes* [huelgas], etc., dirigidas contra la *autocracia del capital*. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde un primer momento un antagonista de la «fuerza humana», el rival que permitió a los capitalistas aplastar las crecientes reivindicaciones obreras, las cuales amenazaban empujar a la crisis al incipiente sistema fabril. Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinados obreros.” (Karl MARX, *El capital*, Libro primero (vol. 2), Madrid,



mismo las manos, o, lo que es lo mismo, de qué modo esta fase tanática de la biopolítica podría *asumir una forma ella misma “democrática”*.

#### 5.2.3.1. Libertad como indiferencia. Un pilar ontopolítico para las tanatodemocracias.

El *verdadero interrogante político de nuestro tiempo* no parecería ser cómo detener esa creciente desigualdad que inexorablemente abre la caja de Pandora de las patologías sociales, sino más bien algo bastante más perturbador –inconfesable, incluso–, que se dejaría formular más o menos así: ¿de qué modo podrá el superhombre dar la muerte *por interposición de ese sujeto siempre sagrado* que para la modernidad teológico-política es el “pueblo”<sup>520</sup>?

Enfrentada a esta cuestión, la respuesta que *se* dará nuestra civilización –y conviene tener presente que *esa respuesta* es aquello a lo que llamamos “neoliberalismo”– será aproximadamente la siguiente. Ahora que sabemos que *la economía* –y no ya la política– *es la prosecución de la guerra por otros medios*; ahora que también sabemos que esa *sustitución* vuelve a la política aun menos inflamable –por cuanto la *satisfacción simbólica* de la pulsión de muerte ya no necesitaría atravesar ni siquiera la siempre peligrosa *vecindad* de la *palabra*, sino que puede ejercerse *a distancia* y entre seres *anónimos*–; ahora que estamos pues seguros de poder dar rienda suelta a toda nuestra *agresividad* no ya sin herirnos emocionalmente, sino incluso sin tan siquiera *advertirlo*... Ahora que, en definitiva, sabemos todo eso –y más cosas por el estilo–, ¿podrá haber acaso algo más deseable que ese hobbesiano estado de *bellum omnium contra omnes* en el que el hecho de que *cualquiera* pueda “matar” a cualquiera ya no puede significar sino que *cada individuo* está, en realidad, en una *inocente disposición de hacer lo que le place* sin perjudicar con ello a nadie?

La fantasía neoliberal pondría así al descubierto algo extraordinario. En realidad, *no hacía falta salir de Hobbes*. Una vez que el hombre halló la manera de *darle forma económica a la “guerra”*, ¿por qué no dar curso libre al *homo oeconomicus*? Como puede intuirse ya, el *ideal neoliberal* de una *competencia irrestricta* –es decir, una competencia que se da entre todos los actores y en todas las esferas de la vida– no es sino la concreción económico-política de esta misma *fantasía pseudo-pacifista*. El mundo neoliberal –un mundo en el que las libertades individuales irrestrictas no acarrearán contradicción social de ningún tipo– sería de este modo un mundo

---

Siglo XXI, 2009, sección cuarta, cap. 13, “Maquinaria y gran industria”, p. 530)

520 “Según la concepción medieval, sólo Dios tiene una *potestas constituens*, en tanto que de esto pueda hablarse.” Para una breve aproximación a la historia del sujeto del poder constituyente y la forma en que la Modernidad consigue trasladar esta *potestas constituens* de Dios al “pueblo”, cf. Schmitt, *Teoría de la constitución*, ob. cit., pp. 125-30.

perfecto... si no fuera por un pequeño detalle. Su premisa fundamental no solo es falsa; es, sobre todo, *suicida*. En efecto, ahora que creen prestarse al “inocente” juego de los “intercambios comerciales” y el “progreso”, los hombres pueden hacer dejación de sus responsabilidades, pueden olvidarse los unos de los otros, y pueden, por fin, *matarse entre sí de un modo alegre y tranquilo*.

En la medida en que recalienta los humores sociales negándoles entidad y cualquier clase de tratamiento, el pseudopacifismo neoliberal funciona como una olla a presión olvidada en el fuego. Para quienes habían resuelto *asumir* que la *convivencia* entre los hombres *no podía no resultar problemática* –y una antropología psicoanalítica está en condiciones de hacernos entender por qué<sup>521</sup>–, la política no era un mecanismo para la propagación del conflicto, sino, todo lo contrario, un medio para su tratamiento ordenado y, por ello mismo, para su contención. Como sabe cualquier lector de Kant, en ello consiste, en última instancia, esa técnica política que llamamos “republicanismo”<sup>522</sup> (y por ello mismo, el republicanismo sólo es posible a partir del reconocimiento de la *existencia del otro* como *existencia legítima y autónoma*<sup>523</sup>, algo que, como es natural, provoca el horror del Amo). Pero los lectores de Hobbes –¿habrá que aclarar: lo malos lectores de Hobbes?– vinieron a decirnos que la Modernidad terminaba allí mismo donde había empezado, que, en realidad, la Revolución había nacido ya consumada, y que, si habíamos tardado tanto tiempo en entenderlo, ello era porque no habíamos conseguido advertir que lo *post-estatal* de lo “poshistórico” no consistiría sino en el regreso de lo *pre-estatal* de lo “prehistórico” –v.g. el hobbesiano *estado de naturaleza*–, solo que, ahora sí, “económicamente” sublimado.

Hasta el año 2008, cuando ese “sublimador” estructural que fueron las *finanzas creativas* no se había estropeado aún definitivamente, los “malos lectores” de Hobbes todavía podían gozar de cierto crédito o prestigio. Pero, desde entonces hasta ahora, se podría decir que ya se ha visto con claridad cuál es el precio que se paga cuando el *individuo moderno* vive como “paz” aquello que a lo sumo no podía ser más que un “armisticio”. Las contradicciones vuelven. Pero lo que encuentran a su regreso nunca es lo mismo. En este caso, ¿cuál es la “síntesis” de la dialéctica histórica tras más de siglo y medio de revolución pasiva? ¿Y cómo puede preverse que siga la cosa cuando el *motor económico* de la Revolución continúa en funcionamiento, pero ahora sin ninguna clase de

---

521 Para esta articulación entre antropología y política, o más sencillamente, entre psicología individual y psicología colectiva, Cf. Sigmund FREUD, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

522 Cualquier lector de Kant sabe que eso es la esencia de una técnica política republicana, pero, por ello mismo, para que el republicanismo funcione –aun dentro de los severos límites que le impone una modernidad capitalista– las clases dominantes debieran ser más “kantianas” y menos “nietzscheanas”.

523 Para Rancière, este reconocimiento se manifiesta en el hecho de que quienes no tenían derecho a “ser contados como seres parlantes”, a través del conflicto “se hacen contar entre estos”. Este es el sentido en el que Rancière acierta al entender la secesión plebeya del Aventino como un momento fundacional del antiguo republicanismo romano. Cf. Jacques RANCIÈRE, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, pp. 37-42.

*contención* –y no se diga ya de *orientación*– por parte de su tradicional contrapeso, la *racionalidad jurídica* ilustrada? ¿Podrá la “revolución pasiva” volverse *revolución permanente*? Y, en tal caso, ¿en qué consistiría presumiblemente una revolución de este tipo?

Para pensar estas cuestiones es que aquí proponemos el concepto de *pasividad revolucionaria*. Concretada históricamente a través de las políticas impulsadas por la globalización neoliberal, la “pasividad revolucionaria” supondría a nuestro entender una *novedad* “estratégica” de enorme calado respecto de la antigua “revolución pasiva”, por cuanto le imprime a esta una dimensión *activa* hasta entonces inexistente, y así, por vez primera, consigue hacer de ella una verdadera *política democrática de masas*. En la medida en que este concepto de “pasividad revolucionaria” nos parece la *categoría ontopolítica fundamental* a la hora de interpretar el sentido civilizatorio del neoliberalismo, quizá convenga detenernos en su factura y analizarlo con un poco más de detalle.

#### 5.2.3.2. Conducir lo descompuesto. El gobierno del hombre líquido en la era de la pasividad revolucionaria.

Digámoslo de este otro modo. Si la “revolución pasiva” se había limitado a *desbaratar* –desbordándolas y desarticulándolas– las ofensivas de la antítesis “proletaria”, la fase de “pasividad revolucionaria” supondrá, en cambio, algo completamente distinto o, incluso, de signo antagónico. Ya no se trata *contener* la reacción del “proletariado” entorpeciendo o dificultado su acción. Se trata más bien de *absorberlo y transformarlo*. Por ello, la cuestión neoliberal por excelencia –y bastaría con recordar la política de vivienda de Margaret Thatcher para comprobarlo– sería la siguiente: ¿pueden los “proletarios” ser otra cosa? ¿Puede hacerse con ellos un conjunto de “individuos” co-implicados en el mismo sistema económico-político que sus “patrones” a través de la *común* defensa de sus intereses como pequeños “propietarios”? ¿No supondría ello la generalización de la forma antropológica del *homo oeconomicus*? ¿No se revelará así la “burguesía” finalmente como “clase universal”?

Que todo ello se haya logrado de forma sumamente acotada –por supuesto, no fue este el caso del neoliberalismo tercermundista– y a través del insostenible artificio del endeudamiento, ahora no importa. No estamos analizando aquí la *viabilidad* a largo plazo del proyecto neoliberal, sino más bien la razón de ser de su *eficacia* política, es decir, de qué modo, contra todo pronóstico, este consiguió imponerse con la facilidad con la que lo hizo. Y para dar respuesta a esta cuestión lo esencial no será tanto la propia “semiología” neoliberal considerada en sí misma, como las

*condiciones sociohistóricas sobre las que esta comenzará a operar* allá por finales de los años setenta y principios de los ochenta.

En efecto, en el caso concreto del neoliberalismo, uno no puede perder de vista que *este trabaja sobre un terreno roturado por casi un siglo y medio de revolución pasiva*. Lo cual significa, entre otras cosas, que cuando la “semilla” dionisiaca de la emancipación del *homo oeconomicus* sea lanzada a la esfera pública, esta no caerá sobre un terreno cualquiera, sino sobre el más fértil de los suelos, a saber, aquel que está vinculado a la previa producción histórica de un *individuo natural* casi perfecto. En efecto, se podría decir que, como la nueva forma de *gubernamentalidad* que rige en tiempos del Capital global, el neoliberalismo no hace sino recoger –para trabajarlo, ahora sí, activamente– lo que el propio Capital había ido deconstruyendo previamente. Los gremios, los sindicatos, las propias comunidades nacionales... Si el Capital ha ido desarmando uno a uno todos esos *cuerpos comunes* y ha ido dejando a su paso un *reguero de individuos naturales* que no son sino las partículas abstractas de aquellos mismos cuerpos comunes, el momento neoliberal no será sino el momento en que todo aquello es recolectado y reconstruido en un nuevo dispositivo.

Finalizada la Historia, que había *orientado* a los hombres en la producción de un paraíso *común*, ahora el Capital decidirá *hacerse cargo* de aquellos *individuos* a los que él mismo había ido colocando en un estado de *orfandad simbólica* cada vez mayor. Si el sujeto de interés es abrazado como un destino inevitable, ello es porque el hombre occidental ya no parece gozar de ninguna otra alternativa. Desprovistos de dimensión pública y memoria colectiva –ese es, en efecto, el núcleo “metafísico” de la tesis del fin de la historia–, ahora los individuos parecerían no saber *cómo organizar una existencia que, como la suya, se despliega necesariamente en el tiempo*. El neoliberalismo opera exactamente allí. En ese *vacío praxeológico*. Por eso, ya no se tratará de *contrarrestar* sin más los embates del “proletariado”. Se tratará de darles a estos *individuos* un nuevo *telos*, una nueva *conducción*, algo que los sostenga en esa *imprescindible tensión hacia el futuro* sin la cual las sociedades humanas, al parecer, desfallecen. “Satisfecho” el sueño de la Revolución, el neoliberalismo dará pues por cerrado el capítulo de la “justicia” –alcanzada ya bajo la forma de un régimen supuestamente “meritocrático”– y abrirá así, de par en par, el del “deseo”<sup>524</sup>.

---

524 Esta relación entre gubernamentalidad, *telos* y conducción puede observarse en la genealogía del “gobierno político” que traza Foucault en *Seguridad, territorio y población*. Como es sabido, Foucault obtiene esa noción directamente del antiguo gobierno pastoral, pero esta dimensión praxeológica del gobierno sería incomprensible sin ese correlato teológico suyo que aporta la doctrina soteriológica. Hay gobierno pastoral, hay conducción del rebaño, porque el rebaño va hacia algún lado. El rebaño no es solo *objeto de cuidado*; es también *objeto de salvación*. En este sentido, hay gubernamentalidad –esa forma moderna o secular del antiguo gobierno pastoral– porque hay filosofía de la historia. Uno de los grandes problemas del neoliberalismo será pues cómo producir una gubernamentalidad poshistórica. Y al menos su primera solución no será sino esa exacerbación del “deseo” que llamamos “consumismo”.

Dijimos: el neoliberalismo opera en un *vacío praxeológico*. Y ello se ve con claridad cuando comprobamos que, de Von Mises a Hayek, y de éste a Gary Becker, los neoliberales siempre se han empeñado en definir a la “ciencia económica” como una “praxeología”, y no ya como una teoría de la producción, la distribución y la comercialización de bienes y servicios<sup>525</sup>. Algunos sectores de la intelectualidad de “izquierdas” insisten en negar este hecho, o se empeñan en descalificar como “apologetas” del neoliberalismo a quienes, como Foucault, han sabido detectarlo y analizarlo con la mayor claridad. Por ello, cuando el nuevo *individuo natural* se pregunte cómo proceder, como organizar su existencia, el neoliberalismo será el único en responder. No dirá nada más que una cosa: *homo oeconomicus*. Pero esa sola cosa bastará para darle a la *economía psíquica* de este individuo poshistórico un mínimo de estructura y de estabilidad, es decir, lo justo para evitar su anomia, sin entorpecer por ello su ahora indefinida gubernamentalización.

Deconstruir al *ciudadano* para reconstruirlo luego como *homo oeconomicus*. Así resolverá el neoliberalismo el verdadero *enigma* de una *gubernamentalidad poshistórica*. De ello es de lo que se trató siempre, en esencia, la gubernamentalidad neoliberal, y de ahí también que su evidente hostilidad siempre haya estado dirigida contra *lo público*, y no en cambio, como se creyó en algún momento, contra el *Estado*, de cuyos aparatos el neoliberalismo siempre hará uso intensivo<sup>526</sup>. Ahora bien, si toda esta operación resultó tan exitosa como tuvimos ocasión de ver, ello no fue porque el discurso neoliberal fuese especialmente pregnante –en realidad, según vimos en otro capítulo, su base doctrinal no era nada novedosa<sup>527</sup>–, sino más bien porque, como ya ha sido dicho,

---

525 La fuente clásica de esta identificación entre “economía” y “praxeología” es sin duda alguna Von Mises (cf. Ludwig VON MISES, *La acción humana: tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial, 2010), y posteriormente, Gary Becker (cf. “The Economic Approach to Human Behavior”, art. cit.); pero, como ha señalado en alguna ocasión Ha-Joon Chang, en cierto sentido, ella está implícita ya en la definición neoclásica de la economía que aparece en 1932 con la obra de Lionel ROBBINS, *Ensayo sobre la naturaleza y la significación de la ciencia económica*, México, FCE, 1944. Para una breve aproximación a esta reducción praxeológica de la economía, cf. Ha-Joon CHANG, *Economía para el 99% de la población*, Barcelona, Debate, 2015, pp. 31-2. Para el análisis foucaultiano de esta “mutación epistemológica esencial” que transforma de raíz el dominio objeto del análisis económico tradicional, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 224 y ss.

526 Como toda gubernamentalidad el neoliberalismo fija una *agenda*. Y aunque parte de esa agenda se realiza fundamentalmente a través de un brazo “privado” como el de las empresas, en la medida en que su programa es el de un “intervencionismo liberal” –como demuestran Laval y Dardot, esta es en efecto la gran diferencia respecto al liberalismo clásico (cf. *La nueva razón del mundo*, ob. cit., caps. 1 y 2)– la gobernanza neoliberal no puede prescindir del control del brazo “público” del Estado. El supuesto “Estado mínimo” de los neoliberales alude pues menos un retiro del Estado que a una reconceptualización de su racionalidad de gobierno, y, en todo caso, a una fuerte reducción de la parte del “gasto público” vinculada al *gasto social*. De ahí que el Estado neoliberal sea una “Estado fuerte” y que, como evidencia la obra de Hayek, para los neoliberales este tipo de “Estado fuerte” –capaz de fungir como “guardián del derecho privado”– sea incluso “mejor [o más importante] que la democracia” (cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., pp. 182-6).

527 En esencia, la base doctrinal del neoliberalismo es la de la economía neoclásica. Su única y verdadera novedad la hallamos en su dimensión de racionalidad de gobierno, y se refiere, como acabamos de ver en la nota inmediatamente superior, a la superación del “naturalismo liberal” que caracterizaba –por la vía de la negatividad (problema de los *non-agenda*)– la idea del “gobierno frugal” característica del liberalismo clásico (cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., pp. 67-82).

nunca antes el biopoder había tropezado con una *materia prima* tan propicia.

En efecto, en la medida en que es *más “individuo natural” que ningún otro precedente* histórico suyo, el individuo de finales del siglo XX será, por ello mismo, *el sujeto perfecto para esta nueva “semiología” del poder de corte abiertamente naturalista* que es el neoliberalismo. Allí donde falta el *sueño público* y la *memoria colectiva*... allí, exactamente allí, es donde surgirá, como resorte de gubernamentalización, el “deseo”. En definitiva, el neoliberalismo no será sino esa forma de *gubernamentalidad pulsional* que hace juego con el “hombre líquido” del que nos habla, en sus textos, el sociólogo y filósofo polaco Zygmunt Bauman<sup>528</sup>.

Bien, ese es básicamente el individuo que produce el neoliberalismo en su primera fase de desarticulación “dionisiaca”. Pero lo que comienza a advertirse del 2008 en adelante es que lo que quizá entonces había sido concebido como un mero gesto defensivo –una manera de interrumpir el “camino hacia el comunismo” implícito en el modelo keynesiano-fordista<sup>529</sup>–, ahora podía dar lugar en cambio a una contraofensiva “burguesa” de lo más intensa. En efecto, desconectado de todo cuerpo común, aislado en su soledad de superviviente y reducido de este modo a su más *elemental* animalidad<sup>530</sup>, ahora el *individuo* podría prestarse muy probablemente a cualquier cosa. Palanca de una gubernamentalización indefinida y sin contrapesos de ningún tipo, ¿qué podría detenerlo después de todo en su *afán de conservar la vida*? ¿Qué miramientos, qué empatías podrían distraerlo de tamaño objetivo?

Si hasta el 2008 se le había permitido que bailara alegremente, ¿qué servicios no podrían exigírsele al *homo oeconomicus* ahora que, con la fiesta terminada, había que volver a vivir una vida más acorde con nuestras posibilidades reales como especie? Ya sabemos que lo que había sido desarticulado podía y debía ser conducido. Sólo había que encontrar las *señales adecuadas*, señales que permitieran desobturar un futuro para el cual sobraba gente, señales que permitieran aprovechar la portentosa capacidad imaginativa del individuo no ya para fantasear su propio desarrollo como posible y crear riqueza, sino también –y sobre todo– para legitimar el poder de exterminio del Estado sobre la “parte desechable” que no obedeciera.

Como veremos, la modalidad “estratégica” que aquí llamamos *pasividad revolucionaria*

---

528 Cf. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 1999. Que Bauman haya rechazado el concepto de posmodernidad y haya preferido hablar en cambio de “modernidad líquida” nos parece todo un acierto, en la medida en que contribuye a pensar la ruptura entre una época y otra no ya en términos de una “superación”, sino, a lo sumo, como una “modulación interna”.

529 Un ejemplo clásico de esta estructura argumental es el *Road to Serfdom* de Hayek (cf. Friedrich von HAYEK, *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial, 2005). Pero en todo caso habría que señalar que en esta materia, según vimos más arriba (1.2), la intuición neoliberal respecto al destino del capitalismo keynesiano-fordista no dista mucho de la que había albergado el propio Keynes.

530 Animal de *polis* y con *logos*, según las dos clásicas definiciones aristotélicas del hombre, piénsese qué otra cosa podría quedar de él cuando su suerte es enteramente desconectada de la de sus semejantes.

consistirá precisamente en eso. La *pasividad política* de cada uno de esos “átomos sociales” que son ahora los “individuos naturales” deberá ser *empleada activamente* para eliminar al elemento “díscolo”. Una economía “autónoma” —es decir, no sujeta a control político, o mejor aun, a control *público*— mutará de acuerdo a sus propias necesidades “naturales” y el que no se “discipline” habrá de pagar esa insubordinación con la muerte. En esto último el nuevo Leviatán no será mucho más inflexible que el antiguo. Pero, como se recordará, Hobbes pedía al menos como contrapartida que el poder no fuera absurdo, ya que “los hombres son propensos a deliberar lo que tienen o no tienen que hacer guiándose por su razón natural más que por su conocimiento de las leyes”<sup>531</sup>. Por ello, el problema ahora será otro. El problema será cómo “disciplinarse” —incluso si uno así lo deseara— ante un poder cuyos dictámenes ya no sólo son *irracionales*, sino, peor aun, extremadamente *volátiles*. A ese problema responde muy probablemente ese nuevo dispositivo burgués que Jean-Claude Milner llama “la ideología de la evaluación”<sup>532</sup>.

### 5.3. Una interfaz. La máquina de evaluar.

Por el solo hecho de tener que darle salida a la energía pulsional que produce y acumula de forma espontánea, el hombre parecería estar compelido a actuar. Según esta realidad constitutiva de su economía psíquica, el hombre se nos aparece pues, primera y fundamentalmente, como una *máquina de hacer*. Este es sin duda alguna el hecho fundamental para comprender por qué todo biopoder es básicamente “semiológico”, o lo que es lo mismo, para comprender por qué cualquiera de sus modulaciones no hace más que limitarse a *orientar* esas energías que el hombre produce espontáneamente.

Como una forma de tanatopolítica, el neoliberalismo no hace sino imprimir en ese biopoder una determinada *racionalidad selectiva* cuya principal novedad sería, según vimos, una tendencia cada vez mayor a la “despersonalización” del golpe selectivo. En este *matar impersonalmente* —con Agamben también podríamos decir: en esta *universalización de la excepción*— se agotaría, según vimos, todo lo que el neoliberalismo parecería tener de “burgués”. Ahora es momento de intentar comprender cómo ha sido posible llegar a conformar una “voluntad general” de este tipo, es decir, una “voluntad general” de tintes *suicidas* en la que una forma potencialmente universal de lo

---

531 Hobbes, *De cive*, ob. cit., p. 222.

532 El problema de la evaluación aparece en diversos momentos de su obra. Para una breve aproximación a la cuestión, cf. Jean-Claude MILNER, “El gran secreto de la ideología de la evaluación”, en *El libro blanco del psicoanálisis. Clínica y política*, Barcelona, RBA Libros, 2006, pp. 61-3. Para un tratamiento un poco más extenso, cf. Jacques-Alain MILLER y Jean-Claude MILNER, *¿Desea usted ser evaluado?*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2004.

sacrificial parecería ser aceptada solo en la inteligencia –o, más bien, en la esperanza– de *que no sea uno mismo* aquel con quien ese sadismo impersonal se ensaña de manera encarnizada. Puede que sea precisamente allí, frente a este problema, donde la máquina evaluadora opera, al mismo tiempo, como un instrumento (de la aniquilación ajena) y un (supuesto) resguardo (contra la propia).

### 5.3.1. La selección evaluadora. Un principio fundamental de la tanatodemocracia.

En *El libro blanco del psicoanálisis* –libro que reúne toda una serie de intervenciones con las que el universo psicoanalítico responderá en el año 2003 a la insidiosa Enmienda Accoyer<sup>533</sup>– se puede leer:

En los años 60, Leo Strauss predecía el advenimiento de una nueva barbarie. Decía que nacería de *la alianza mortal del cientificismo y de la ideología de los managers*. [...] En todos los lugares de la sociedad de los EEUU, la alianza extiende un manto que lo cubre todo, y su contrario, tiene dos signos mágicos: la medida y la ganancia. Valor de cálculo y valor comercial, las dos palabras son homónimas. El gran secreto de la ideología de la evaluación es hacer creer que las dos palabras son también sinónimas. *Se trata por supuesto de una mentira. Como siempre, cuando uno miente va hacia lo peor*. Reducido a sí mismo, el cientificismo no debe asustar, se puede hacer un buen uso de él y los malos usos se pueden combatir; de la ley de mercado también se puede hacer un buen uso. Pero cuando se combinan el uno con el otro y cuando se confunden, surge un monstruo. *La medida evaluadora se convierte en un verdadero proceso de exclusión; el mercado se convierte en un verdadero saqueo. La ideología de la evaluación es la forma respetable de la ley de la jungla. No hace sino repetir el derecho del más fuerte, añadiéndole el disfraz de la exactitud y de la precisión*. De la misma manera que Tartufo antaño puso sobre sus apetitos el disfraz de la devoción<sup>534</sup>.

El fragmento, por supuesto, pertenece a Jean-Claude Milner, y, más exactamente, a un brevísimo texto de apenas tres páginas en las que este expone de manera condensada “El gran secreto de la ideología de la evaluación”. A partir del año 2003, sin embargo, la preocupación por la “evaluación” irá creciendo todavía más, y tanto Milner como otros autores añadirán cada vez más páginas al asunto. Claro que esa preocupación no crece sobre cualquier suelo. Solo el psicoanálisis –para el cual “existe lo incurable”, y no por azar o por impericia técnica, sino por la propia constitución del hombre como *parlêtre*<sup>535</sup>– puede alarmarse ante la inocente pretensión de introducir, en el universo psicoterapéutico, “protocolos” que aseguren la “calidad” de los

533 Aprobada por la Asamblea Nacional de Francia en octubre de 2003, la Enmienda Accoyer pretendía someter el universo de las prácticas psicoterapéuticas a un régimen de evaluación y certificación estatal.

534 Milner, “El gran secreto de la ideología de la evaluación”, art. cit., pp. 61-2, subrayados nuestros.

535 Bernard-Henri LÉVY, “Por una carta del psicoanálisis”, en *El libro blanco del psicoanálisis. Clínica y política*, ob. cit., p. 214



“servicios” prestados a los “usuarios” (después de todo, “¿cómo saber, si no, que uno *en efecto* ha abandonado el campo del malvivir?”, protestará el neohigienista, desde su inveterado idealismo). O lo que es lo mismo: solo una concepción antropológica para la cual *cada sujeto es único e irrepetible* –lo cual se observa no solo en un plano meramente *teorético*, sino, más aun, en el plano terapéutico, en la forma misma del *tratamiento* que se le depara<sup>536</sup>–, puede advertir el peligro que se avecina cuando una civilización parece dispuesta a ensayar, una vez más, la loca fantasía de *producir* a sus individuos de una manera *seriada*.

Pero, ¿qué podría haber de totalitario en un paradigma que, como el de la “evaluación”, no sólo *no impone* nada, sino que, al parecer, se limita simplemente a *recoger pasivamente* la información que le brindan unos determinados sujetos que, por lo demás, son ellos mismos de lo más *variado*? ¿No se evalúa a este y aquel? ¿Y sobre muy distintas materias? ¿En qué momento se superponen o se pisan los campos? ¿No se le deja ser al médico el médico *perfecto*, del mismo modo que podría serlo el cura, o el científico o el empleado de comercio? ¿En qué sentido podría verse en un *paradigma evaluador*, que simplemente pretende introducir protocolos que permitan realizar un “control de *calidad*” –término, este último, indómitamente subjetivo–, una forma de producción seriada de individuos?

Para Milner, la clave siempre está en *saber dónde mirar*. Y puesto que “la evaluación no es una palabra”, sino “una consigna”, lo que convendrá en este sentido es quitar la atención del *significante* –significante que no en vano, como ha observado Jacques-Alain Miller, pone a esta *práctica de aparatos* al amparo de “la ciencia”, un “significante amo” ante el cual “inclinamos la cabeza”<sup>537</sup>– y volcarla de lleno en el *análisis del dispositivo*:

Desembaracémonos ante todo de una confusión cuidadosamente cultivada: la evaluación con la que nos obsesionan no tiene nada que ver con la palabra *homónima*, muy usada entre los *epistemólogos*. Para ellos designa un gesto metodológico sofisticado, interno al saber teórico y que pone en juego conceptos nada triviales. [...] La evaluación de los evaluadores no tiene que ver con el *concepto* sino con una *práctica de aparatos*; *no es interna al saber teórico, le es exterior*; no requiere ningún saber determinado ni teórico ni empírico. La competencia del evaluador consiste idealmente en no conocer nada de lo que evalúa y en poner en marcha, de manera ciega, procedimientos de evaluación fijados de antemano y supuestamente válidos para todo. [...] Como en la antigua agricultura soviética, los objetivos son tan oscuros y tan confusos que nadie, ni siquiera quienes los establecen, podrá jamás definirlos. Por otra parte, *lo importante no es que estén definidos sino que sean imperativos*, contradictorios y *preferentemente humillantes*. Las expresiones varían y se invierten, modernización no sin conservación del patrimonio cultural, igualdad de oportunidades no sin promoción de los mejores, centros

---

536 En efecto, esta es según Lévy la razón de que en el psicoanálisis no haya una “técnica”. Cf. Lévy, “Por una carta del psicoanálisis”, art. cit., pp. 213-4.

537 Miller y Milner, *¿Desea usted ser evaluado?*, ob. cit., p. 31.

de acogida no sin aprendizaje de la disciplina, pero *sólo hay un objetivo, la domesticación generalizada*<sup>538</sup>.

Cuando se observa que por lo general la evaluación puede ser realizada de forma estandarizada y por personal que ignora la materia misma sobre la que “evalúa”, uno puede estar más o menos cierto de que allí no hay nada que tenga que ver con una práctica científica. Pero cuando uno comprueba además que el *contenido evaluable* es deliberadamente equívoco, y exige del *evaluado*, no el conocimiento de un *corpus* más o menos *común*, público y objetivable, sino la expresa intención de tratar de adivinar qué es lo que podría *complacer al evaluador*... entonces uno ya puede llegar a comprender en qué exacto sentido la “evaluación” supone, como diría Milner, “una novedad en el control”<sup>539</sup>.

Se habrá advertido ya que, en el esquema de nuestra formación cultural neoliberal, el *hombre líquido* y el *experto* hacen juego, forman sistema. De hecho, contra lo que se ha vuelto común creer en una cultura postestructuralista como la nuestra, nada hay menos *libertario* que un supuesto “derecho” a la *discrecionalidad* que, en definitiva, del discurso académico al mediático, siempre quedará atravesada –y convenientemente sesgada– por el reparto del poder económico e institucional. El derecho a la discrecionalidad está, en este sentido, en las antípodas de una verdadera *isegoría*. Y, así, si a una opinión pública formada le correspondía, en general, una *intelligentsia* compuesta de “intelectuales”, ahora no debiera extrañarnos que a la sociedad del *hombre líquido* le toque en suerte cargar sobre sus espaldas con una sorprendente proliferación de “expertos”.

Tan distinto del sabio o del científico, el “experto” es un *derivado* de la “evaluación”. No hay “expertos” porque hay ciencia. Todo lo contrario, los “expertos” prosperan precisamente allí donde un discurso que pudiera merecer el honroso rótulo de “científico” se apaga para siempre. La “experticia” no es ciencia, pero es sin duda alguna su simulacro, es decir, su sucedáneo perfecto allí donde el régimen ilustrado del saber-poder ha sido sometido a su característica inversión posmoderna<sup>540</sup>. ¿Es extraño, pues, que el hombre líquido y el experto solo puedan crecer al unísono? Como individuo que *cuanto menos sabe*, menos es y *más conducción necesita*, el *hombre líquido* se perdería sin sus *expertos*. El experto lo sabe, y por ello puede esperar, paciente y solícito,

---

538 Jean-Claude MILNER, *La política de las cosas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2007, pp. 12-4, subrayados nuestros.

539 Cf. Milner, *La política de las cosas*, cap. 1, pp. 9-17.

540 En la medida en que consagra como “científico” un discurso del poder, sea este cual sea, el paradigma evaluador representa a la perfección la inversión aquí referida: “A la paradoja constitutiva de todo peritaje, la evaluación aporta su propia paradoja. Debe evaluar; para evaluar necesita criterios; pero no sabría tenerlos. *Su total ausencia de contenido la sitúa en situación de peritación suprema* pero, a cambio, hace de su misión algo aparentemente imposible de ejercer. Por fortuna, la evaluación es más astuta de lo que se cree. *Al no tener ningún criterio, puede fabricarse lo que haga falta según lo que le vayan pidiendo.*” (Milner, *La política de las cosas*, ob. cit., p. 35, subrayados nuestros)

que el hombre líquido *lo reclame*. Solo entonces el experto llegará “democráticamente” al rescate. En esto conviene no engañarse. Aquí no se trata de que el experto *tenga un saber* del que carece el hombre líquido. El “experto” tampoco sabe, pero, a diferencia del “hombre líquido”, este tiene voluntad de poder. Por ello el “experto”, que no necesita del *saber*, podrá suplantar fácilmente a la *ciencia* con la discrecionalidad de los aparatos. Como un Humpty Dumpty cualquiera dirá que las cosas significan lo que él dice que significan. Pero a diferencia de aquel –que quedaría atrapado en la soledad de un *lenguaje privado* imposible<sup>541</sup>–, el argumento del “experto” resultará ahora convincente por una única razón: él es quien administra ese lenguaje “público” y “universal” que es el lenguaje de la ciencia, del Estado y, ahora también, de la Sociedad.

Ahora bien, si este “hombre líquido” es capaz de dejarse convencer de que el “experto” no es un mero Humpty Dumpty empoderado, sino, más aun, todo un *científico*, ¿qué cosas no osará hacer bajo su mando? Hasta el 2008, lo sabemos, el *homo economicus* había podido vivir sin culpa. Pero si el método del endeudamiento indefinido ya no nos vale para garantizar un *ocultamiento objetivo* de nuestra *común rapacidad*, lo mínimo que un *homo oeconomicus* debe exigir –si es que ha de permitírsele acallar los remordimientos que su buena conciencia burguesa podría eventualmente imponerle– es un dispositivo que al menos esté en condiciones de garantizar la “justicia” de la misma. La demanda no es difícil de adivinar: si hay que matar, que al menos sea por *razones científicas, inexcusables*. Exactamente esa será la función de una buena evaluación, que, según había advertido Milner más arriba, como “la forma respetable de la ley de la jungla”, “no hace sino repetir el derecho del más fuerte, [pero ahora] añadiéndole el disfraz de la exactitud y de la precisión”.

### 5.3.2. La máquina de evaluar y la “democratización” de la tánatopolítica.

Según vimos, hasta el momento en que la caída de Lehman Brothers desata la “crisis orgánica” del capitalismo financiero global, lo esencial del dispositivo gubernamental neoliberal estaba “materialmente” apuntalado sobre el artificio de una financialización que se suponía capaz de sostenerse a sí misma de un modo, en principio, indefinido. Según vimos, el endeudamiento había funcionado en este sentido como una suerte de “disolvente” de las contradicciones sociales. De hecho, el *homo oeconomicus* había podido replegarse sobre su vida privada y entregarse alegremente a la satisfacción de sus deseos porque, después de todo, no solo no dañaba a nadie, sino

---

541 Para la tradicional crítica del lenguaje privado, cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 243-315.

que, para mayor honra suya, con ello contribuía además a la prosperidad general. La *ficción financiera* había permitido de este modo la *realización histórico-material* de la antigua premisa de Bernard de Mandeville. Mientras los ingresos del salario iniciaban un sostenido descenso que en líneas generales se mantiene hasta hoy, a través de las hipotecas, las tarjetas de crédito y otros tantos productos financieros más complejos y sofisticados, los “vicios privados” habían llegado a redundar *efectivamente* en “virtudes públicas”. ¿Por qué ensañarse pues con el solipsismo social de este sujeto de deseo si, en efecto, su miopía no solo no entorpecía el funcionamiento del organismo económico, sino que, en rigor, era lo que lo mantenía con vida o, incluso, en una expansión indefinida, cada vez más sorprendente?

El 2008 supone el fin de este esquema. La economía ya no se deja traccionar a través de un endeudamiento sistémico y generalizado, porque, quebrada la confianza en la creatividad financiera –y, más exactamente, en la capacidad de esta para sostener un sistema que estaría en condiciones de autorecyclarse expandiéndose–, la antigua “realidad” acaba por revelarse ahora como una “ilusión” insostenible. Llega entonces el momento de depurar responsabilidades, y las mismas campanas de “austeridad”, que intentan hacerle saber al *ciudadano* que ha “vivido por encima de sus posibilidades”, son las que ahora enseñan al *homo oeconomicus* un horizonte sombrío para su deseo. Sin lugar a duda, hay que “refundar el capitalismo”. Pero el problema es que lo único con lo que se cuenta para ello –la única *materia prima antropológica* de la que se dispone tras casi cuarenta años de políticas neoliberales–, no es otra cosa que ese mismo *homo oeconomicus* al que ahora se reprende y se levanta en peso. ¿Se podría reconstruir al *ciudadano*? Se podría. Pero el inconveniente es evidente. Cuando se reactiva al *ciudadano*, también se reactiva la Revolución.

La salida a la “crisis orgánica” del 2008 tendrá en este sentido –y solo en este sentido– un “límite estructural”. Si no se quiere poner en cuestión la hegemonía del capital financiero, esa “salida” debe ser cuidadosamente trabajada en el registro antropológico del *homo oeconomicus*. El *homo oeconomicus* desea, pero ¿qué desea? Si ese “deseo” no se dejara satisfacer más que “materialmente”, la salida de la crisis sería entonces imposible. Pero... ¿y si ese “deseo” tolerase *otra clase de satisfacción*? ¿Y si ese “deseo” no fuese más que el deseo de *perseverar en su ser* y no tener ya que renunciar jamás a su propia condición de *homo oeconomicus*?

Atravesados los primeros momentos de zozobra, se podría decir que la “solución” que el neoliberalismo ensaya frente a su propia crisis orgánica está regida precisamente por esta premisa. El supuesto no es difícil de enunciar. Mientras algunos de los antiguos deseos puedan hallar una satisfacción “inmaterial” por la vía *alucinatoria* (vale decir, “virtual”) de las nuevas tecnologías, el *homo oeconomicus* podrá resistir razonablemente en pie sin mayores inconvenientes. Ello es así, en primer lugar, porque es su propia estructura praxeológica –y no otra cosa– lo que este no parece

dispuesto a resignar. Pero también –y acaso, sobre todo– porque esta estructura, que es una estructura *amoral* y subjetivamente *indefinida*, no tiene ninguna exterioridad trascendental respecto de la cual pudiera entrar en “crisis”<sup>542</sup>. De hecho, si bien se mira, el *homo oeconomicus* parece el motor perfecto para una revolución pasiva que quisiera volverse a sí misma indefinida, o lo que es lo mismo, *permanente*.

El problema fundamental que debe resolver el neoliberalismo después del 2008 es simple: ¿cómo legitimar una desigualdad cuyos efectos materiales ya no pueden ser neutralizados a través del mecanismo de un endeudamiento indefinido? O lo que es lo mismo: ¿cómo sostener una desigualdad que *ya no es meramente contable*, sino que, ahora sí, se traslada sin contención política alguna a la propia realidad social?

Como puede verse, el problema que se le presenta al neoliberalismo a partir del 2008 es pues un problema *material*. Ahora hay que *gobernar en la escasez*. Y gobernar en la escasez exige necesariamente una decisión: o se redistribuye mejor la parte acumulada en la parte alta de la pirámide social o, sencillamente, se “deja morir” su base. El neoliberalismo sabe muy bien que no hay alternativa, pero también sabe que, si ha de poder reafirmar su carácter de gubernamentalidad “democrática”, ese “dejar morir” debe ser ahora una decisión del “pueblo” soberano. El “pueblo” mismo es el que tiene que encontrar la forma de *depurar* su “parte desechable”, esa es una premisa que ni siquiera la nueva “hegemonía” neoliberal está dispuesta a saltarse. El inconveniente que tiene el neoliberalismo es que, por definición, el “pueblo” moderno –ese pueblo que tanto la filosofía contractualista como el propio derecho político burgués nos enseña a pensar como un compuesto de *individuos naturales libres e iguales*– no tendría, en principio, “parte desechable”. El inconveniente que tenemos nosotros, los individuos naturales de carne y hueso, es que, en realidad, este *obstáculo teórico* pronto se comprobará completamente ilusorio.

Como ocurría con las histéricas de Freud, también del neoliberalismo hay que decir que *no miente*<sup>543</sup>. El *homo oeconomicus*, ¿no es acaso también él un tipo antropológico universalizable? Y

---

542 En su artículo “Crisis”, escrito para el *Geschichtliche Grundbegriffe* [GG], Koselleck escribe: “el concepto tiene un doble contenido semántico que también se conservó en el lenguaje socio-político. Por una parte, la situación objetiva sobre cuyas causas se discute científicamente depende de los criterios de juicio con los que se diagnostica esa condición. Por otra parte, se trata de un concepto de enfermedad, un concepto que presupone, se configure como se configure, una salud.” (Reinhart KOSELLECK, “Crisis”, editado como “Apéndice” en *Crítica y crisis*, ob. cit., p. 243) Para un tipo de sujeto que se define precisamente por su *adaptabilidad* en principio irrestricta, ¿cuáles serían los *criterios* que determinan la condición de “crisis”? ¿Cuál la situación *normal* que debe ser restablecida? Este es el sentido en el que, a nuestro entender, un sujeto posmoral como el *homo oeconomicus* parece hacer imposible el concepto de “crisis”.

543 “Ya no creo en mis neuróticos...” Esa es la confesión que le hace Freud a su amigo Wilhelm Fliess en una carta

en tal caso, ¿qué clase de infracción a la lógica contractualista supondría hacer de este *el valor concreto que interpreta la fórmula abstracta* “individuos naturales libres e iguales”<sup>544</sup>?

Como se ve, también el neoliberalismo está en condiciones de *producir su propio y específico concepto de “pueblo”*. El “pueblo neoliberal” no es ni más ni menos que *el compuesto de los sujetos de interés*, es decir, esa forma pseudo-comunitaria que desde hace al menos un par de siglos se identifica con la sociedad económica o, mejor aun, con el Mercado, entendido este último como una “totalidad autorregulada”. Esa totalidad autorregulada siempre se “autorreguló” a través de la propia producción sistémica del *homo oeconomicus*, un *tipo antropológico* que, *sin empatía ni escrúpulos* de ningún tipo, puede “adaptarse” a cualquier cambio en el entorno, o, como se diría ahora, puede volverse máximamente “resiliente”. La única novedad que aporta el neoliberalismo es la *deliberada voluntad de desarmar cualquiera de los contrapesos* con los que las sociedades tradicionales había intentado mantener a raya los efectos sociales más devastadores de esta lógica económica ultracompetitiva, para poder favorecer así que el *modelo antropológico* del *homo oeconomicus* por fin alcance su “destino final” y de la *persona jurídica* de la “empresa” pase, ahora sí, sin mediación alguna, a la *persona física* del “individuo natural”.

Del antiguo “ciudadano”, que debía ser para el Estado jurídico-político objeto de tutela, ahora pasaríamos al “empresario de sí”<sup>545</sup>, que no es sino esa figura molecular de la que se vale la

---

escrita en el otoño de 1897, para, inmediatamente a continuación, abandonar la teoría de la seducción traumática (dado que en el inconsciente no existe un “signo de realidad”, “es imposible distinguir la verdad frente a una ficción afectivamente cargada”) y sustituirla por la creencia en una *fantasía psíquica* que se revelaba tan *eficaz* como hubiera podido serlo el acto real. Hito fundacional en la historia del psicoanálisis, el campo psicoanalítico se abre precisamente merced a esta intuición fundamental conforme a la cual Freud pone el discurso de sus histéricas a salvo del binarismo onto-lógico de la verdad/falsedad, para descifrarlo bajo el régimen exegético enteramente subjetivo de lo fantasmático. (cf. Carlos GÓMEZ SÁNCHEZ, *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 75-8) Bien, del discurso neoliberal podría decirse algo parecido. Su pretensión de poder constituir una voluntad “general” no es exactamente falsa. De hecho, el *homo oeconomicus* es, en efecto, un tipo antropológico universalizable. Lo que habrá que ver es si, para poder pretenderse universalmente vinculada a la *libertad*, el discurso neoliberal no opera en el régimen *superficialmente estético* –y por tanto, pre o post- moral– del *simulacro*. Nuestra interpretación del orden social neoliberal como un orden social totalitario (y no exactamente “hegemónico”) apunta precisamente allí.

544 De hecho, que la “universalización” del *homo oeconomicus* es posible lo sabemos por Hobbes, y no solo a través de la conformación de esa persona civil que es el Leviatán, sino a partir de su premisa misma, ese estado de naturaleza en el que según Hobbes tiene lugar el *bellum omnium contra omnes*. En Hobbes, la condición de posibilidad para que el hombre egrese de ese estado es precisamente su condición de *homo oeconomicus*, sin la cual la semiología del poder no funcionaría, y las hostilidades no podrían detenerse jamás.

545 Foucault se ocupa de la fórmula “empresario de sí” en *Nacimiento de la biopolítica*, en la clase del 14 de marzo, donde la consigna como la *redefinición neoliberal* del *homo oeconomicus*. Ahora el *homo oeconomicus* ya no es el hombre del *intercambio* –e.g. el trocador de Adam Smith–, sino más bien un sujeto que debe autoconcebirse como “su propio capital, su propio productor y la fuente de sus ingresos”. Esta transformación está estructuralmente vinculada a la transformación metodológica de la ciencia económica mencionada más arriba, es decir, a su reducción praxeológica (v. n. 525), y en el caso del neoliberalismo norteamericano queda inscrita dentro de la teoría del capital humano desarrollada, sobre todo, por Gary Becker. Para todo este análisis de Foucault, cf. *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 224-36. Para una primera aproximación a la teoría del capital humano y otras aportaciones teórica de Gary Becker, cf. Henri Lepage, *Mañana, el capitalismo*, ob. cit., cap. VIII, “Las revoluciones de Gary Becker”, pp. 285-330, de cuyas aportaciones Foucault mismo toma buena nota. La cuestión del “empresario de sí” u “hombre empresarial” también se puede ampliar a partir de Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, cap. 4, pp. 145-56.

Sociedad económica para producir su “autorregulación” espontánea con un mínimo de rozamiento o resistencia. Que este valor *económico* del “socio” es la antítesis de un valor *cívico* como el del “ciudadano” es evidente. Que este “pueblo neoliberal” quede así dotado de una base estructural para el desarrollo de sus tendencias “suicidas” no lo es menos. Ello podría parecer un “problema” –y, en efecto, lo es, cuando el *sujeto que analiza* el dispositivo neoliberal suscribe por ejemplo los valores de un *humanismo ilustrado*–, pero, desde el punto de vista neoliberal, esto es en realidad una solución, o mejor aun, la “solución”<sup>546</sup>. De hecho, si se la mira bien, quizá la *tanatodemocracia de mercado* propuesta por el neoliberalismo no sea otra cosa que eso. La solución definitiva. O como diría muy probablemente Milner –para quien, aquello que se le resiste al *homo oeconomicus* puede ser razonablemente designado bajo el nombre del “judío”–, la *solución final*.

### 5.3.3. El precedente histórico del nazismo.

En *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* Jean-Claude Milner nos habla de una Europa neoliberal que hubiera resultado sencillamente imposible sin un previo genocidio:

Es la Europa que se declara imposible en 1939 y que se declarará por fin posible después de 1945. Porque en 1945 los askenazíes han muerto y, con ellos, el problema judío. Para los alemanes, el nombre de Auschwitz fue durante mucho tiempo portador de culpabilidad. Quizá todavía lo es. Esto explica, dicen, su apego a Europa. Pero, ¿y los otros? ¿Creemos en serio que los padres de Europa pensaban de manera diferente que Giraudoux? [...] Unos y otros medían la distancia recorrida de 1939 a 1945 partiendo de mojones como éstos. Ahora que, por primera vez en su historia moderna, Europa no tenía ningún problema judío que resolver, podía plantear por fin, y en términos realistas, el problema de su unidad. No ya en nombre de Roma y Carlomagno, sino en el de un envite proveniente del futuro: su *adecuación*, como espacio geopolítico, a la *sociedad moderna ilimitada* cuyo lugar de nacimiento había sido ella misma<sup>547</sup>.

---

546 El término “solución” debe leerse aquí en un sentido muy específico, que nosotros tomamos de Jean-Claude Milner y, más exactamente, de un análisis suyo en torno a cierta anfibología presente en la voz alemana *Frage*, que, según se la entienda como “cuestión” o como “problema”, acabará por dar lugar bien a una “respuesta”, bien a una “solución”. Milner especifica así la distinción: “Aunque [las nociones “problema” y “cuestión”] a menudo parezcan empleadas en versión libre, son distintas. El problema pide una solución. *No se inscribe en el orden de la lengua, sino en el orden de la objetividad* (conceptual, material, de gestión, etc.). [...] La cuestión pide una respuesta. No se plantea sino cuando algún ser hablante la plantea también a un ser hablante, que puede ser otro o él mismo. No recibe respuesta sino cuando algún ser hablante la da, a sí mismo o a otro. Estamos en el orden de la lengua. [...] Cabe sostener entonces que es propio de la cuestión el poder permanecer abierta para siempre, y que es propio de la respuesta el no atentar contra esta condición. Así pues, mejor que los dos términos *problema* y *cuestión*, son pertinentes los dos *pares* de términos *problema/solución* y *cuestión/respuesta*.” (Jean-Claude MILNER, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires, Manantial, 2007, pp. 11-2, el primer subrayado es nuestro) Milner retoma la cuestión del paradigma problema/solución, y su entronque estructural con el paradigma evaluador, en el diálogo con Jacques-Alain Miller publicado como *¿Desea usted ser evaluado?*, ob. cit., “Primera parte”, pp. 13-32.

547 Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, ob. cit., p. 65. Que, para Milner, lo que se busca

Para Milner, ese genocidio no es un genocidio cualquiera. Es un genocidio determinado, que inspira una invención técnica no menos determinada, porque que, de hecho, para ser eficaz, este debe ser capaz de producir una aniquilación que sea a la vez *masiva y simultánea*, o lo que es lo mismo, una aniquilación que no le dé al *genos* en cuestión la más mínima posibilidad de reconstituirse:

En lo que atañe al exterminio de los judíos de Europa, las declaraciones que no ponen la cámara de gas en el centro del dispositivo dejan escapar lo esencial. También lo dejan escapar las que no conciben el dispositivo en términos de problema y solución. Mi doctrina es simple: el problema judío es el problema que, *para ser definitivamente resuelto*, requería una invención técnica; el judío es aquel para quien la cámara de gas fue inventada. Los bienpensantes recuerdan que los judíos de Europa no fueron los únicos en ser exterminados. [...] La matanza de los enfermos mentales (al margen de que suscitó una protesta que la política antijudía no había suscitado nunca) se propone, sin duda, resolver algo que los nazis (como los eugenistas suecos o norteamericanos o franceses) hubieran llamado un problema. Pero este problema no requería ninguna invención para ser tratado, y no produjo ninguna. En todo caso, nadie pensó nunca que la solución así elaborada tuviera relación con la enfermedad mental, *puesto que ésta, la enfermedad mental, no iba a desaparecer*. Aquí reside incluso el nudo de la cuestión. Para resumir, si los nazis hubieran tenido que resolver sólo este tipo de problemas, no habrían inventado las cámaras de gas. Los mismos bienpensantes recuerdan que los judíos de Europa no fueron los únicos en ser gaseados. También se gaseó a polacos. A homosexuales. A comunistas. Pero también aquí es válido el razonamiento. Ningún nazi pensó nunca que estaba formando un mundo sin polacos o sin homosexuales. En cuanto a los comunistas, la partida se jugaba en otra parte: en Stalingrado<sup>548</sup>.

Ahora bien, conforme se avanza en su investigación una cosa se vuelve cada vez más evidente. Es obvio que lo que se busca *aniquilar con* el “judío” no pertenece para Milner al orden de lo religioso, pero tampoco, a decir verdad, al orden de lo racial. Parecería tratarse más bien de algo que a todas luces merece ser catalogado como una *dimensión moral* de la existencia. Y, para ser más exactos, una dimensión que, como tal dimensión *moral* que delimita y regula el orden humano de lo posible, entrará en abierta contradicción con aquella sociedad *económica* e ilimitada a la que parecería pretender arrojar la Modernidad:

La sociedad moderna se presenta como el lugar de la satisfacción, a la larga, de toda demanda; esto se llama progreso. Se negaría a sí misma, pues, si no situara en el primer puesto de sus preocupaciones la satisfacción de la demanda por antonomasia. En este asunto, viene a atravesarse el nombre judío; como resultado de lo cual pasa a ser algo más que un obstáculo entre otros; se presenta como aquello que, a la larga, hace que la sociedad se vuelva imposible. No tal o cual forma de sociedad, sino la sociedad moderna, horizonte de todas las demás. [...] Freud, Lacan, Foucault, ¿he hecho algo más que reencontrar a Sartre? Él decía esto del antisemita: “Es un

---

aniquilar en el “judío” no es tanto un fenómeno religioso como una *dimensión moral*, resulta evidente. En el “Deutsches requiem” de Borges reaparece esta misma idea, cuando Otto Dietrich zur Linde explica así el asesinato del poeta David Jerusalem: “Ignoro si Jerusalem comprendió que si yo lo destruí, fue para destruir mi piedad. Ante mis ojos, no era un hombre, ni siquiera un judío; se había transformado en el símbolo de una detestada zona de mi alma. Yo agonicé con él, yo morí con él, yo de algún modo me he perdido con él; por eso, fui implacable.” (“Deutsches requiem”, *Obras Completas I*, ob. cit., p. 579)

548 Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, ob. cit., pp. 60-1, subrayados nuestros



hombre que tiene miedo. No de los judíos, ciertamente: de él mismo, de su conciencia, de su libertad, de sus instintos, de sus responsabilidades, de la soledad, del cambio, de la sociedad y del mundo; de todo, salvo de los judíos”, y concluía: “En una palabra, el antisemitismo es el miedo ante la condición humana”<sup>549</sup>.

Para quien sigue el hilo conductor de *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, una cosa parece pues evidente. Lo que la Modernidad busca aniquilar en el “judío”, no es exactamente al “judío”, sino, más en general, al “hombre”, o mejor aun, como decía Sartre, a la *condición humana* misma<sup>550</sup>. Esta es básicamente la tesis del sexto y último capítulo de la obra de Milner, que no en vano, lleva por título “El nombre judío”. Ahora bien, ¿no era esto mismo lo que había alcanzado a comprender el Borges de “Deutsches requiem”? Veamos qué dice Otto Dietrich zur Linde sobre el momento en que le toca medirse frente al poeta David Jerusalem:

La batalla y la gloria son *facilidades*; más ardua que la empresa de Napoleón fue la de Raskolnikov. El 7 de febrero de 1941 fui nombrado subdirector del campo de concentración de Tarnowitz. El ejercicio de ese cargo no me fue grato; pero no pequé de negligencia. El cobarde se prueba entre las espadas; el misericordioso, el piadoso, busca el examen de las cárceles y del dolor ajeno. *El nazismo, intrínsecamente, es un hecho moral, un despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo*. En la batalla esa mutación es común, entre el clamor de los capitanes y el vocerío; no así en un torpe calabozo, donde *nos tienta con antiguas ternuras la insidiosa piedad*. No en vano escribo esa palabra; la piedad por el hombre superior es el último pecado de Zarathustra. Casi lo cometí (lo confieso) cuando nos remitieron de Breslau al insigne poeta David Jerusalem. Era éste un hombre de cincuenta años. Pobre de bienes de este mundo, perseguido, negado, vituperado, había consagrado su genio a cantar la felicidad. Creo recordar que Albert Soergel, en la obra *Dichtung der Zeit*, lo equipara con Whitman. La comparación no es feliz; Whitman celebra el universo de un modo previo, general, casi indiferente. Jerusalem se alegra de cada cosa, con minucioso amor.

---

549 *Ibid.*, pp. 104-5.

550 Las palabras de Sartre citadas un poco más arriba por Milner están tomadas de sus *Réflexions sur la question juive* e invierten el sentido de la cuestión, permitiéndonos realizar un paso hacia el sujeto que la plantea. O mejor dicho, al sujeto que, cuando la plantea, la plantea no como “cuestión” –como había podido ser, por caso, en Marx–, sino, inmediatamente, como “problema”: “El problema judío, la cuestión judía. Estas expresiones dominaron hasta 1945 el pensamiento surgido de la Ilustración. Aunque a menudo parezcan empleadas en versión libre, son distintas. El problema pide una solución. *No se inscribe en el orden de la lengua, sino en el orden de la objetividad* (conceptual, material, de gestión, etc.). [...] La cuestión pide una respuesta. No se plantea sino cuando algún ser hablante la plantea también a un ser hablante, que puede ser otro o él mismo. No recibe respuesta sino cuando algún ser hablante la da, a sí mismo o a otro. Estamos en el orden de la lengua. [...] Cabe sostener entonces que es propio de la cuestión el poder permanecer abierta para siempre, y que es propio de la respuesta el no atentar contra esta condición. Así pues, mejor que los dos términos *problema* y *cuestión*, son pertinentes los dos *pares* de términos *problema/solución*. Sartre es revelador. Cuando habla de «la cuestión judía» se inscribe por cierto en una tradición, pero además desecha la expresión «problema judío». Si desecha el término *problema* es justamente porque, para él, el nombre judío no tiene nada de objetivo, y porque creer que este nombre tiene alguna objetividad es ya ser antisemita. Más aún, para él no se trata de cerrar una cuestión, sino de mantenerla abierta. Al fin y al cabo, *la fuerza y el límite del libro residen en que invierte casi topológicamente la cuestión judía y que, a cambio de una respuesta, deja aparecer la cuestión del antisemitismo mismo*. Ahora bien, esta cuestión no tiene respuesta; siempre abierta, lo que existe es su reiteración indefinida: ¿cómo es posible el antisemita? En ningún momento hay lugar para una solución definitiva, ni siquiera transitoria. A la luz de Sartre, está claro que, cuando se habla de problema judío, ya se ha respondido a la cuestión, y de la peor manera.” (Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, ob. cit., pp. 11-2, el primero y el último subrayado son nuestros)

En efecto, como puede verse, en el cuento de Borges se repite la misma estructura argumental que en *Las inclinaciones* de Milner, y, no en vano, el futuro superhombre al que intenta asomarse Otto Dietrich zur Linde en algún momento deberá conseguir vencer la *piedad* que despierta en su antiguo yo el poeta judío David Jerusalem. Ese antiguo yo sobrevive y debe ser aniquilado, pero solo puede ser aniquilado en el otro, y no sólo porque este otro lo exprese en su forma probablemente más pura, sino también –y acaso sobre todo– porque, por estar cargado de “antiguas ternuras” que emergen con “la insidiosa piedad”, a este antiguo yo *solo puede matárselo (en uno) dando la muerte (en el otro)*.

Como relevo en el texto borgeano de lo que Milner llama el nombre “judío”, nadie puede negar que Jerusalem representa en efecto a la colectividad que está siendo exterminada en los campos de la Alemania nazi. Pero que *el nazismo sea un hecho intrínsecamente moral* –como dice el narrador de Borges–, ello es lo que le da a “Jerusalem” una proyección que va sin lugar a dudas mucho más allá. La “piedad”<sup>551</sup> de la que debe escapar Otto Dietrich zur Linde muestra que lo que este aborrece en “Jerusalem” no es en realidad sino su propio y antiguo yo. Es decir, aquel “viejo hombre” que está “viciado” y del cual es preciso “despojarse”, no es exactamente el “judío”, sino más bien él mismo. El subdirector del campo de Tarnowitz lo dirá con total claridad al confesar que, ante sus ojos, Jerusalem “no era un hombre, ni siquiera un judío”, sino lo que él mismo llamará “el símbolo de una detestada zona de mi alma”<sup>552</sup>.

En ese “judío” que es “Jerusalem” también se mata, pues, a la propia Alemania. Otto Dietrich zur Linde –refinado lector de Nietzsche, Spengler y sobre todo Schopenhauer– lo sabe, y por eso dirá: “Muchas cosas había que destruir para edificar el nuevo orden; ahora sabemos que Alemania era una de esas cosas. Hemos dado algo más que nuestra vida, hemos dado la suerte de nuestro querido país.”<sup>553</sup> Pero el alemán también sabe algo más. Sabe que lo que se pone en juego con el nazismo es *un destino que trasciende a su propia patria*: “Hitler creyó luchar por un país, pero luchó por todos, aun por aquellos que agredió y detestó.”<sup>554</sup> Por ello es que Otto Dietrich zur Linde decide hacer su exposición. Porque sabe que, quienes sepan oírlo, podrán descubrir en él no ya la historia de Alemania, sino, más bien, lo que él mismo califica como “la futura historia del mundo”. Otto Dietrich zur Linde habla con claridad: “Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, serán muy en breve triviales. Mañana moriré, pero soy un símbolo de las

---

551 Quizá convenga hacer notar que el término elegido en su cuento por Borges, la *piedad*, es el mismo término que en Rousseau designa la *pasión* fundamental sin la cual según el ginebrino no hay ni puede haber una auténtica comunidad democrática. Cf. a este respecto, Biral, “Rousseau: la sociedad sin soberano”, pp. 198 y ss.

552 V. más arriba, n. 547.

553 Borges, “Deutsches requiem”, p. 580.

554 *Íd.*

generaciones por venir.”<sup>555</sup>

Si Otto Dietrich zur Linde tiene razón y el nazismo es, como él dice, un hecho moral, entonces su pulsión de muerte es una pulsión que no cesa mientras haya algo de la *condición humana* que sobreviva en este mundo. En tal caso, el nombre del “nazi” puede llegar a ser comprendido como un *principio ontopolítico*, es decir, como tipo de racionalidad política que excede incluso al fenómeno histórico del nazismo. Ahora solo quedaría por ver dónde es que se recicla el nombre del “nazi”.

Otto Dietrich zur Linde va a morir, pero en la noche previa a su ejecución se lo observa en paz consigo mismo. Sabe bien que el destino insoslayable de todo *homo oeconomicus* es el de ser una víctima propiciatoria del siniestro orden que él mismo edifica, pero ello no le pesa, porque en su caso, su obra –una obra revolucionaria que consiste en “despojarse del viejo hombre, que está viciado, para vestir el nuevo”<sup>556</sup>– es una obra deliberada y consciente. El nuevo “nazi” está todavía un paso más allá. Él ni siquiera debe enfrentarse a estos dilemas. A él no lo acosarán ni las “antiguas ternuras” ni la “insidiosa piedad”. Como hijo de un Otto Dietrich zur Linde que en su debido momento ha saldado ya sus cuentas con “Jerusalem”, él llega ya *sin la parte detestable de su alma*. Su hacer es, pues, un hacer ligero. Y ello puede hacer de él un ser terrible, ya que, sin conciencia y sin culpa –vale decir, sin historia–, este podría volverse por ello mismo aun más eficaz.

Estas son las razones por las cuales el nuevo “nazi” puede ahorrarse la parte más desagradable de su espectáculo. Al no ser la suya la tarea de un pionero, sino más bien la de un rematador, sería absurdo que empleara las formas bruscas de su predecesor<sup>557</sup>. Sus maneras pueden ser por ello mismo exquisitas. Por ello, y también porque él no habla ya en nombre de la “Raza”, sino de la “Ciencia”. O porque su discurso ya no es un discurso político de la voluntad, sino un discurso “académico” del saber. O más sencillamente aun, porque es un “nazi” educado, que ya no da mítines, sino simposios, y que ya no viste uniformes, sino delantales.

Estas son, sin duda alguna, la clase de cosas que *dificultan su reconocimiento*, y que por ello mismo nos obligan a ajustar la mira. Como sucede por ejemplo, al decir de Silvia Schwarzböck, con el personaje de Ricardo Zevi en la novela *El traductor* de Salvador Benesdra:

En *El traductor*, Benesdra inventa un filósofo de derecha, Ludwig Brockner, cuyo último libro lo está traduciendo el protagonista de la novela, Ricardo Zevi. El ismo de Brockner concentra toda su astucia en ser

---

<sup>555</sup> Borges, “Deutsches requiem”, p. 576

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 578.

<sup>557</sup> Buena parte de los “Jerusalem” de este mundo ya han ido muriendo. De modo que el nuevo “nazi” no necesita emplearse de un modo tan descarnado. La materia que se le resiste es más endeble, más maleable, entre otras cosas porque se la ha ido desagregando y se ha procedido a su desarme como fuerza social.

innombrable, salvo para un lector postrotskista como Zevi. Pero el nombre que Zevi le pone (neonazismo) sirve en realidad para repensar, retroactivamente, qué era el nazismo. El pensamiento de Brockner *no tiene nada de lo fácilmente estigmatizable como nazi, salvo lo esencial: es pensamiento jerárquico puro*<sup>558</sup>.

“Pensamiento jerárquico puro”. ¿Dónde habíamos encontrado nosotros esa estructura de dominación que no se basa en nada más que en una jerarquía no objetivable? Ese era precisamente el principio constitutivo de lo que Milner había llamado la ideología de la “evaluación”.

#### 5.3.4. *La máquina de evaluar y la construcción de la nueva “voluntad general” homo-oeconómica.*

¿Y si el *terror* fuese capaz de producir *consenso*? ¿Y si la *amenaza* fuera ahora el fundamento “epistémico” de la *ideología*? Como hemos intentado demostrar, la potencia de la *evaluación* radica precisamente en ello, es decir, en su capacidad para *articular en un único dispositivo los dos “instrumentos” clásicos de la Revolución*. Pero, en todo caso, ¿cuál es su objetivo? ¿A dónde apunta? ¿Cuál es el *telos* que la moviliza? Allí es donde se inscribe sin lugar a dudas el nombre del “nazi”.

Cualesquiera que sean sus formas, cualesquiera que sean los métodos que emplee, cada vez que el nombre del “nazi” resurja a lo largo de la Modernidad esta reaparición suya siempre estará asociada a una única y expresa voluntad, a saber, la de una “universalización” del tipo praxeológico *homo oeconomicus*, o lo que es lo mismo, la de la “universalización” del único *tipo praxeológico* que por fin permitiría que el poder moderno alcanzara su sueño de una completa e indefinida gubernamentalización del individuo<sup>559</sup>. Ello es lo que coloca al neoliberalismo en la línea genealógica del nazismo, y lo presenta acaso –en la medida en que no necesita hacer un uso sistémico de la *coacción explícita*– como su forma más acabada y perfecta.

---

558 Silvia SCHWARZBÖCK, *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2015, p. 106, el subrayado es nuestro.

559 El paradigma evaluador es ciertamente *autoritario*. Pero, ¿por qué motivo habría de asignársele asimismo una pretensión *totalitaria*? ¿Dónde es que puede percibirse una voluntad suya uniformizante? Si es preciso insistir en este punto es porque, a nuestro entender, de ello depende poder llegar a comprender el sentido civilizatorio del neoliberalismo. El propósito de la evaluación es doble. Se busca la *obediencia irrestricta*, por supuesto, pero también se busca la producción de un nuevo *sujeto universal*, esto es, un tipo subjetivo que, en principio, debiera poder servir no sólo para todo tiempo y lugar, sino también para toda esfera de la acción social. Si bien se mira, estos dos objetivos son en realidad uno y el mismo, porque finalmente, como advertía Milner más arriba, lo que se busca no es sino la *universalización de la obediencia irrestricta*, es decir, lo que el francés llamaba la “domesticación generalizada”. En ello consiste esencialmente el intento de *absolutizar* las “ciencias económicas”, o lo que es lo mismo, la voluntad de hacer de esta una *praxeología* y del *homo oeconomicus* la forma antropológica única y generalizada que rija el proceso de toma de decisiones de todo hombre, para todo tiempo y lugar, y frente a cualquier circunstancia.

Tesis exagerada, podría parecer. Bueno, en tal caso preguntémonos dos cosas. Primera: desde el punto de vista del propio *paradigma evaluador*, ¿hay acaso alguna cosa, algún terreno, alguna materia que, por definición, resulte *no-evaluable*? Y segunda: aquel que no supere la “evaluación”, ¿podrá sobrevivir igualmente? ¿O quedará en cambio desprovisto de los medios de subsistencia y se lo “dejará morir” para que pueda producirse así el mejoramiento de la “raza” *homo-oeconómica*?

Todo esto de colocar al nuevo paradigma evaluador en una línea genealógica directa con el nazismo podría resultar, como dijimos, un tanto exagerado. Convendrá entonces testear esta hipótesis presentando pues los puntos de apoyo de la analogía. Para ello quizá sea conveniente comenzar por desbaratar una impresión recurrente.

Desde el *Civitas Humana* de Wilhelm Röpke al *The Road to Serfdom* de Hayek, con demasiada rapidez las interpretaciones (neo) “liberales” del nazismo suelen asimilar a este a sus elementos *explícitamente coactivos* y, en consecuencia, a esa dimensión del poder público que está tradicionalmente asociado al *Estado* y a la *soberanía política*<sup>560</sup>. Las razones de fondo que explican el desarrollo de una interpretación de este tipo son evidentes: si el nazismo fue un fenómeno sobre todo *político* –en el sentido de *estatal*, en una identificación que, como bien había demostrado Carl Schmitt, en realidad no podía ser postulada más allá del siglo XIX, cuando el Estado moderno iniciara su proceso de transformación en Estado total–, en adelante la “libertad” ya no podrá ser sino un fenómeno *pospolítico*, *postestatal* y, finalmente, *económico*. En *Nacimiento de la biopolítica* Foucault resume esta lectura neoliberal del nazismo en los siguientes términos:

En líneas generales, todo lo que se opone al liberalismo, todo lo que se propone una gestión estatal de la economía, constituye por lo tanto una invariante, cuya historia puede verse a través de todo el desarrollo de las sociedades europeas desde fines del siglo XIX y, para ser más precisos, principios del siglo XX, o sea desde el momento en que el arte liberal de gobernar se intimidó, por decirlo de algún modo, frente a sus propias consecuencias, y trató de limitar las consecuencias que él mismo habría debido sacar de su desarrollo. ¿De qué forma trató de limitarlas? Pues bien, mediante una técnica de intervención que consistía en aplicar a la sociedad y la economía un tipo de racionalidad que se consideraba valedero dentro de las ciencias de la naturaleza. En síntesis, lo que en términos generales se denomina técnica. La tecnificación de la gestión estatal, del control de las economías y la tecnificación, también en el análisis mismo de los fenómenos económicos: eso es lo que los ordoliberales llaman “eterno saintsimonismo”; y atribuyen a Saint-Simon el origen de esa suerte de vértigo en

---

560 Para la interpretación neoliberal del nazismo, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 117-28. En la misma línea que Neumann, respecto al carácter desacertado de una interpretación que sobrestima el peso de la dimensión propiamente estatal dentro del fenómeno del nazismo, Foucault apunta: “¿Qué es el nazismo?, se preguntaron [los liberales]. En esencia, y ante todo, es el crecimiento indefinido de un poder estatal. A decir verdad, esto –que hoy nos parece un lugar común– era un tanto paradójico y también representaba cierto golpe de fuerza teórico o analítico, pues, *cuando se observa el funcionamiento de la Alemania nacionalsocialista, creo que lo mínimo que puede decirse en una primera aproximación, por lo menos, es que fue la tentativa más sistemática de decadencia del Estado.*” (*ibid.*, p. 122, subrayado nuestro)

que se sumió el arte liberal de gobernar, un vértigo que lo lleva a buscar, en la aplicación a la sociedad del esquema de racionalidad propio de la naturaleza, un principio de limitación, un principio de organización que, en definitiva, condujo al nazismo. De Saint-Simon al nazismo tenemos, por tanto, el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona de acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo a través de toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos o, en todo caso, un siglo y medio<sup>561</sup>.

Ahora bien, ¿fue ello así? ¿Tenían razón los neoliberales en los lineamientos básicos de su análisis del nazismo? ¿Cuánto del fenómeno totalitario en que consistió el nazismo puede ser razonablemente asignado al elemento “político” del Estado y cuánto a la dimensión más bien “civil” de la sociedad?

*La identificación neoliberal del Estado como una instancia necesariamente protototalitaria* es en realidad inadmisible, y, tanto a izquierda como a derecha, las obras de Antonio Gramsci o de Carl Schmitt dan buena cuenta de ello al haber distinguido con total claridad la forma liberal-parlamentaria del Estado burgués de su forma efectivamente fascista. Y así, si es cierto que a partir del siglo XIX el Estado moderno siempre será en cierto sentido un Estado integral –y, en efecto, lo será, porque ya no puede desentenderse de una “sociedad civil” a la que de algún modo tiene que trabajar internamente para poderla ajustar así a las exigencias del aparato productivo capitalista–, no lo es, en cambio, que toda gestión estatal de la sociedad civil deba ser necesariamente totalitaria, o, por decirlo en términos schmittiano, que todo Estado total deba serlo en el sentido *cualitativo* de la expresión<sup>562</sup>.

En realidad, como demostró tempranamente Franz Neumann en su célebre *Behemoth*<sup>563</sup>, en tanto que fenómeno totalitario, el elemento verdaderamente característico del nazismo nunca fue la primacía del Estado, sino más bien algo completamente distinto o, incluso, contradictorio con él. De hecho, que Neumann escogiera a la exacta contrafigura bíblica del Leviatán para dar título a su obra no era, en efecto, algo casual. En una línea interpretativa en buena medida antitética a la que se había impuesto entre sus colegas de la Escuela de Frankfurt –línea que, de Pollock a Horkheimer, pensará el nazismo bajo el régimen conceptual del *Staatskapitalismus*–, Neumann demostrará que el orden nacional-socialista, lejos de suponer una radicalización del dominio estatal sobre el campo

---

561 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, pp. 126-7.

562 La noción gramsciana de Estado integral y la noción schmittiana de Estado total son en buena medida análogas. Ambas sirven para conceptualizar la forma en que a través de distintos aparatos el moderno Estado burgués va absorbiendo progresivamente a la antigua “sociedad civil”. Se dirá que Gramsci distingue con absoluta claridad lo que él llama Estado integral del Estado totalitario de tipo fascista (cf. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, ob. cit., pp. 122-4), pero en este sentido es preciso recordar que también Schmitt introduce una distinción similar al diferenciar el Estado *cuantitativamente* total de aquel Estado que lo es *cualitativamente* (cf. Jean-François KERVÉGAN, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2007, cap. 4, “El Estado total”, pp. 83-107).

563 Cf. Franz NEUMANN, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 1943.

económico y social, no sólo no constituye una “prolongación” de esa racionalidad estatal moderna característica, sino que, en rigor, viene a *anular los principios que la determinaban* desde al menos finales del siglo XVIII. Así lo cuenta Pablo López Álvarez en un artículo que lleva por elocuente título “*Behemoth* o la Ilustración devastada”:

Deteniéndose en el estudio de los fundamentos jurídicos y económicos de la hegemonía fascista, Neumann muestra que el nuevo orden se asienta sobre una paulatina demolición de la racionalización jurídica y burocrática, dirigida a asegurar la extensión del dominio del capital privado sobre la gestión pública y a revertir – en virtud de las exigencias expansivas del capitalismo monopolista– las restricciones jurídicas y el control político del espacio económico. La figura característica de este nuevo orden –un verdadero *Unstaat*– no sería por ello Leviathan sino Behemoth, su oponente en la escatología hebrea<sup>564</sup>.

A partir de estas observaciones resulta evidente que la mirada que tiene Neumann sobre la relación que existiría entre el nazismo y el proyecto filosófico-político de la Ilustración está en las antípodas de aquella otra desplegada por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*. De hecho, para Neumann, el nazismo no solo no supone una culminación natural del proyecto Ilustrado, sino que incluso se podría decir que constituye el más abierto y flagrante intento por desarticular o deconstruir dicho proyecto.

En efecto, Neumann observa el funcionamiento de esta lógica deconstructiva en toda una serie de decisiones políticas que, lejos de poder encuadrarse en “ninguna tentativa de planificación general de la economía o de estatalización del sistema productivo”, promueven más bien “un debilitamiento del peso del sector público en la economía, en virtud de la reprivatización de las acciones estatales en la industria pesada y en la banca y la inclusión de capitalistas particulares en las juntas de vigilancia de las sociedades públicas y de crédito”<sup>565</sup>. La conclusión es obvia. Para Neumann resulta absolutamente claro que en un orden como el nacional-socialista, “el capital público [no solo] no amenaza ni destruye la fuerza del capital privado; [sino que] por el contrario, éste representa un papel decisivo en el control de las corporaciones públicas”<sup>566</sup>.

Lo que tenemos no es pues un *fortalecimiento del Estado*, sino más bien algo que quizá convendría pensar incluso como su contrario, a saber, una “*funcionalización* del aparato público”. Esta *funcionalización* del aparato público recorre sin duda alguna una doble dirección y supone tanto un *aprovechamiento privado de los aparatos* del Estado, como una clara *tercerización* de algunas *de sus funciones*. Ahora el “Estado” coacciona, pero ya sin contraprestación ni legitimidad de ningún tipo. Cuando ello ocurre, es evidente que el “Estado” no está actuando ya en su propio nombre, ni tampoco, por cierto, de acuerdo a esa racionalidad suya que nosotros pudimos

---

564 Pablo LÓPEZ ÁLVAREZ, “*Behemoth* o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, p. 208.

565 *Ibid.*, p. 210.

566 Neumann, *Behemoth*, ob. cit., p. 335.

sorprender en el nacimiento del moderno contractualismo. El *creciente intervencionismo político* característico del orden nacional-socialista no está en este sentido al servicio de una mayor “racionalización” del orden económico y social –como podría hacernos creer la línea argumental del *Staatskapitalismus*– sino al servicio de “las exigencia de consolidación del capitalismo monopolista” y en una alianza estratégica directa con una mayor *concentración del capital privado*. Para Neumann, esta alianza no podría ser más clara:

Una de las funciones del nacionalsocialismo consiste en suprimir y eliminar la libertad política y económica mediante las nuevas garantías auxiliares de la propiedad, mediante el mandato y el acto administrativo, obligando así a toda la actividad económica de Alemania a entrar en la red de asociaciones industriales que dirigen los magnates de la industria. La economía alemana de hoy tiene dos grandes características destacadas: es una economía monopólica y una economía de mando. Es una economía capitalista privada, que regimenta un Estado totalitario<sup>567</sup>.

El orden nacional-socialista viene así definido por la destrucción de la estructura de la administración civil moderna, vinculada a la calculabilidad formal y a la homogeneidad jurídica. Neumann lo afirma con total rotundidad: “Si el derecho general es la forma jurídica básica, si el derecho no es sólo *voluntas*, sino también *ratio*, entonces hemos de negar su existencia en el Estado fascista.”<sup>568</sup> Tras la funcionalización del aparato público, lo que queda del “Estado” no es más que una mascarada, y, de hecho, Neumann duda “que en Alemania exista un Estado siquiera en ese sentido restringido [de un monopolio del poder coercitivo]”. Es recién entonces cuando Neumann formulará una pregunta que a nosotros nos interesará retomar inmediatamente a continuación:

Dudo que en Alemania exista un Estado siquiera en ese sentido restringido. [...] Es dudoso que el nacionalsocialismo posea una maquinaria coercitiva unificada, a menos que aceptemos la teoría del liderazgo como una doctrina auténtica [...] Pero si la estructura nacionalsocialista no es un Estado, ¿qué es? Me arriesgo a sugerir que estamos ante *una forma de la sociedad* en la que los grupos gobernantes controlan al resto de la población de una manera directa, sin que medie ese aparato racional aunque coercitivo que hasta ahora se conoce con el nombre de Estado<sup>569</sup>.

---

567 *Ibid.*, p. 295. Y más adelante: “Desde luego, el nacionalsocialismo pudo haber nacionalizado la industria privada. No lo hizo ni quiso hacerlo. ¿Para qué? *El nacionalsocialismo y los grandes negocios tienen los mismos intereses en lo que concierne a la expansión capitalista*. El nacionalsocialismo pretende alcanzar la gloria y la estabilización de su gobierno, y la industria pretende emplear al máximo su capacidad y la conquista de mercados extranjeros. La industria alemana estaba dispuesta a cooperar al máximo. Nunca le habían gustado la democracia, los derechos civiles, los sindicatos y la opinión pública. El nacionalsocialismo utilizó la osadía, los conocimientos y la agresividad del liderazgo industrial, mientras que los líderes de la industria utilizaron la antidemocracia, el antiliberalismo y el antisindicalismo del partido nacionalsocialista, que había desarrollado en toda su integridad las técnicas necesarias para controlar y dominar a las masas. La burocracia, como siempre, se unió a las fuerzas victoriosas, y por primera vez en la historia de Alemania el ejército obtuvo lo que quiso» (Neumann, *Behemoth*, ob. cit., p. 401, subrayado nuestro).

568 *Ibid.*, p. 497.

569 *Ibid.*, p. 518, subrayados nuestros.



*Historia de un alemán*, las memorias (1914-1933) escritas por un joven Sebastian Haffner antes de abandonar la Alemania nazi en 1938, comienzan con el siguiente pasaje:

La historia que va a ser relatada a continuación versa sobre una especie de duelo. Se trata de un duelo entre dos contrincantes muy desiguales: un *Estado* tremendamente poderoso, fuerte y despiadado, y un *individuo particular pequeño, anónimo y desconocido*. Este duelo *no se desarrolla en el campo de lo que comúnmente se considera la política*; el particular no es en modo alguno un político, ni mucho menos un conspirador o un “enemigo público”. Está en todo momento claramente a la defensiva. No pretende más que salvaguardar aquello que, mal que bien, considera su propia personalidad, su propia vida y su honor personal. Todo ello es atacado sin cesar por el Estado en el que vive y con el que trata, a través de medios en extremo brutales, si bien algo torpes. Dicho Estado exige a este particular, bajo terribles amenazas, que renuncie a sus amigos, que abandone a sus novias, que deje a un lado sus convicciones y acepte otras preestablecidas, que salude de forma distinta a la que está acostumbrado, que coma y beba de forma distinta a la que le gusta, que dedique su tiempo libre a ocupaciones que detesta, que ponga su persona a disposición de aventuras que rechaza, que niegue su pasado y su propio yo y, en especial, que, *al hacer todo ello, muestre continuamente un entusiasmo y agradecimiento máximos*<sup>570</sup>.

Estas palabras son interesantes por varios motivos. En primer lugar, porque nos permite identificar al individuo –y no a un individuo cualquiera, sino al *individuo natural*– como *el objeto específico de todo régimen totalitario*. Cada vez que una maquinaria totalitaria se pone en acción, el que debe temer no es el “hijo”, ni la “esposa”, ni el “obrero”, ni el “militante” partidario, sino ese “particular pequeño, anónimo y desconocido” que nosotros hemos venido identificando aquí como el “individuo natural” y que no es otra cosa que la figura más general de la individualidad, o lo que es lo mismo, el individuo *qua* individuo<sup>571</sup>. Sobre él opera el dispositivo totalitario, y puesto que esta figura es la figura más general de la que le cabe participar en tanto que individuo, no es extraño que la acción del dispositivo totalitario acabe permeando *todos los planos y todas las dimensiones de la vida*. Este es sin duda alguna el segundo de los puntos que deben ser aquí subrayados. Cuando el individuo natural es tomado por el dispositivo totalitario, no hay parcela de su vida que ya no interese. En la medida que la del “individuo natural” es la más general de las figuras de la individualidad, el dispositivo totalitario que se ocupa de ella es, a la vez, el más exhaustivo y el más detallista, el más global y el más infinitesimal. El duelo ya “no se desarrolla en el campo de lo que comúnmente se considera la política”, porque ahora la política –aunque el uso de este término no

---

570 Sebastian HAFFNER, *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, Barcelona, Ediciones Destino, 2012, pp. 11-2, subrayados nuestros

571 En este sentido, que sus memorias lleven por título “Historia de un alemán” no es azaroso. El propio Haffner así lo expresa al preguntarse “¿En qué consiste la historia? ¿Dónde se desarrolla?”. Y frente a la hipotética acusación de estar robándole el tiempo a su lector, por contar la historia de un individuo *cualquiera* que no ha intervenido directamente ni ha sido testigo privilegiado de ninguno de los acontecimientos, él mismo advierte: “no hay nadie capaz de valorar la importancia de mi persona con mayor escepticismo que yo. Sin embargo, considero –y ruego que no lo interpreten como una arrogancia– que, a través de la historia particular y fortuita del individuo particular y casual que soy, estoy contando una parte importante y desconocida de la historia alemana y europea, *más trascendente y más relevante para el futuro que si contara quién prendió fuego al Reichstag o el contenido real de las conversaciones entre Hitler y Röhm*.” (Haffner, *Historia de un alemán*, ob. cit., p. 196, subrayados nuestros)

deja de ser equívoco— no tiene cauce, porque ahora la política invade todos los campos de la existencia, porque ahora la política debe ocuparse hasta de las novias y las aficiones. El tercer rasgo que quisiéramos subrayar es el del *entusiasmo*. Y aquí, de nuevo, el entusiasmo del que se habla no es un entusiasmo cualquiera. No es por ejemplo el *secreto* entusiasmo que experimentamos cuando, a solas con nosotros mismos, nos figuramos la pronta realización de alguna de las actividades que pueda resultar placentera *a cada uno* de nosotros. Es un entusiasmo “común”, un entusiasmo “compartido”, o mejor aun, un entusiasmo *general*, de cuya generalidad estamos al tanto, entre otras cosas —o acaso, precisamente por ello—, porque es un entusiasmo que *debe hacerse visible*, que *debe ser mostrado*. Digamos ello con toda claridad. No hay régimen totalitario que no sea también, y sobre todo, un régimen de visibilización. En la medida que el díscolo queda marcado por el contraste —y por la velada amenaza del terror que habrá de ensañarse con él—, el campo de visibilización funciona como un campo de disciplinamiento y el individuo natural se pliega rápida e *inmediatamente* a la normalidad general. Llegamos por fin al cuarto y último punto. En el texto de Haffner citado más arriba, el enemigo del individuo natural es el “Estado”. Un Estado “tremendamente poderoso, fuerte y despiadado”, pero un “Estado” al fin y al cabo. Lo curioso del caso es que cuando uno se adentra en sus memorias, el Estado no aparece en realidad por ningún lado. Haffner mismo parece ser plenamente consciente de que el duelo en el que se ve envuelto ha desbordado el campo de las instituciones y se ha desplazado a otro terreno que no es el de lo que tradicionalmente se había considerado la “política”. De hecho, entiende que las novias, las comidas, las bebidas y, en general, el *injuridificable* campo del *gusto* en su conjunto, se vuelven ahora el terreno mismo donde se libra la batalla decisiva. Llega incluso a comprender que, después de todo, “es ahí, en la máxima intimidad, donde hoy está teniendo lugar en Alemania el combate que buscan en vano quienes ponen su mira en el terreno político.”<sup>572</sup> Ahora bien, si todo ello es así, y Haffner se da perfecta cuenta de que esa *técnica política* para el tratamiento de “lo general” que es el *derecho* ya no tiene aquí ningún papel, ¿por qué insistir en hablar de esa cosa hecha de leyes, decretos o resoluciones que es finalmente el “Estado”? Esta insistencia, que no es precisa, tampoco puede ser del todo casual. No puede ser reducida sin más a un “error”. A lo sumo se tratará de esa especial clase de errores que algunos llaman más bien “síntoma”.

El lector del texto de Haffner ya puede advertir las primeras inconsistencias de toda una terminología política —la terminología política— que, al borde de su obsolescencia, está a punto de entrar en una crisis terminal<sup>573</sup>. Podríamos decirlo así. El problema es claramente un problema con

---

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>573</sup> Milner ha escrito importantes páginas sobre la imposibilidad de la política en tiempos en que la sociedad moderna entra en la era de lo ilimitado (v. más arriba, n. 97). En cualquier caso, sobre este irremediable desfase que se daría

*lo general* –un general que parece sofocar al individuo hasta su aniquilamiento como tal individuo– y, hasta entonces, el nombre de lo general siempre había sido el del “Estado”. Ahora, mientras la realidad se transforma, el lenguaje se obstina (el tiempo de la *técnica* y el de la *evolución* son sencillamente inconmensurable) y ello es suficiente para dar la señal de alarma. Seguimos hablando del “Estado” cuando el Estado mismo es el que ha desaparecido o, al menos, el que se ha metamorfoseado hasta el punto de que su nombre no significa ya nada demasiado inteligible<sup>574</sup>. Alguno podrá albergar la ingenua fantasía de que la desaparición del Estado supone la desaparición de lo colectivo y de las presiones que este ejerce inevitablemente sobre ese animal tan peculiar que es el “individuo natural”. Pero se equivocará. La desaparición del Estado no solo no supone la desaparición de la coacción colectiva, sino que, como evidencia el fenómeno histórico del nazismo, es por el contrario la vía libre para su difusión más generalizada y global. El totalitarismo no tenía pues que ver con el Estado. Tenía que ver con la Sociedad. Esa era, probablemente, la gran lección de Neumann, la gran lección del *Behemoth*.

Ahora lo colectivo seguirá operando, pero sin pasar ya por el filtro del *logos*, ni menos aun por lo que este pudiera aportarle de *racionalidad*. ¿No era eso mismo, acaso, lo que regía el *paradigma evaluador*?

Cuando no hay Leviatán hay Behemoth. Para la Modernidad no hay otra alternativa. O el *poder público* se racionaliza a través de un dispositivo jurídico como el de la ley, o se ejerce de forma difusa por medio del dispositivo estético de una “transparencia” y una visibilización generalizada. Así es una sociedad burguesa a la que no le iría mal saber que cada vez que no elige la ley, acabará eligiendo, lo quiera o no, alguna de las formas del panoptismo. Los reparos de Milner frente a esa forma general de control en que consiste el paradigma evaluador surgen precisamente de esta conciencia:

---

entre la [antigua] terminología política y el [nuevo] fenómeno totalitario, Edgar Morin escribe: “Hay que reconocerlo: la cuestión de la naturaleza de la URSS abre de manera vertiginosa no sólo todos los problemas del pensamiento político, sino el problema mismo de saber-pensar lo real. [...] En realidad, es la novedad del fenómeno lo que ha puesto en evidencia la ruina de nuestras categorías de pensamiento.” (Edgar MORIN, *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 20-1)

574 Foucault despliega esta misma idea al analizar de un modo crítico la “fobia al Estado” que imperaba en su época. Para Foucault, en el siglo XX, la difusión de ese antiestatismo está vinculado sobre todo a la experiencia de la disidencia y del exilio político. Sin embargo, a su criterio, el Estado no es *en sí mismo* el problema, ya que en realidad este “no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples”: “Por eso esa angustia por el Estado, esa fobia al Estado que me parece uno de los rasgos característicos de temáticas habituales de nuestra época, propongo analizarla o, mejor, retomarla y someterla a prueba, no intentando arrancar al Estado el secreto de su esencia, como Marx procuraba arrancar su secreto a la mercancía. *No se trata de arrancarle su secreto, se trata de ponerse afuera y examinar el problema del Estado, investigar el problema del Estado a partir de las prácticas de gubernamentalidad.*” (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 84, subrayado nuestro) Para esta reducción del Estado a un “efecto móvil” de las sucesivas prácticas de gubernamentalidad, cf. más en general, pp. 81 y ss.

Cuando el mismo control pretende reinar a la vez sobre las instituciones externas y sobre el corazón del fuero interno, uno puede y debe inquietarse. Al menos si uno se preocupa por las libertades. Los capacitados y los capacitados a medias se quejan de no estar de acuerdo sobre lo que son las libertades; sea, concedámosle ese divertimento. Pero, capacitado o no, todo espíritu un poco serio sabe qué lecciones extraer de los ejemplos. Permiten concluir: *las libertades no se basan en el derecho, se basan en la fuerza*. Ponen de relieve un único problema: ¿cómo conseguir materialmente que el más débil pueda ser libre frente al más fuerte? Desde este punto de vista, las garantías jurídicas e institucionales parecen una vestimenta, deseable sin duda, pero irremediabilmente ilusoria. *El verdadero amigo de las libertades se atiene a una convicción*; dejando aparte los cuentos de hadas en los que el más débil se vuelve fuerte (sueño revolucionario), *para las libertades efectivas no hay, en última instancia, más que un único garante material, necesario –aunque no sea suficiente–, el derecho al secreto*, garantía del más débil frente al más fuerte. Ahora bien, la evaluación sólo estará satisfecha cuando ese derecho sea abolido. [...] Una de las correspondencias que debe poner en alerta es que la intimidad del individuo esté conectada con la normalidad del grupo. Y eso sea cual sea el grupo y sea cual sea la legitimidad de sus demandas. *Únicamente el derecho al secreto asegura la desconexión entre lo singular y lo colectivo; solo esa desconexión asegura la resistencia frente a la fuerza del control*. La resistencia que el más débil opone al más fuerte. No una resistencia pasiva sino una resistencia activa. *No una resistencia moral sino una resistencia material*, para utilizar la propiedad que Kant reconocía a la materia: la impenetrabilidad. La evaluación, al contrario, apunta a conectarlo todo y a penetrar por todas partes. La palabra evaluación, las técnicas que a ella se refieren, la ideología que en ella se articula persiguen un solo propósito; que una misma y única lógica se ponga en funcionamiento, del más grande al más pequeño, de lo más público a lo más secreto y que se cumpla, directa o indirectamente, como una obediencia. Eso debe poner en alerta. ¿Digo alertar? Lo que debe inspirar es terror. [...] es el desdén por las libertades lo que ahora reina de principio a fin. Cuantificación a lo bruto, control, domesticación, rutina, estos son los efectos buscados y conseguidos. La evaluación generalizada mete mano en todo lo que existe para transformarlo en un vasto almacén de cosas evaluables. La doctrina que la sostiene no moviliza ninguna idea; salvo una: la razón del más fuerte<sup>575</sup>.

En la medida en que es antítesis exacta, su más perfecta contrafigura, la *evaluación* violenta, uno a uno, todos y cada uno de los elementos de un orden cultural edificado al abrigo de la *ley*. Si la ley busca asegurar un suelo común de posibilidades para el desarrollo de la *singularidad* de cada individuo, la evaluación busca su “aniquilación” a través de dispositivos de *normalización*. Si la ley levanta fronteras claras y absolutas entre lo público y lo privado –o quizá sería incluso más oportuno decir entre lo *cívico* y lo *íntimo*<sup>576</sup>–, la evaluación busca producir un espacio común de

575 Milner, *La política de las cosas*, ob. cit., pp. 15-7, los subrayados son nuestros.

576 José Luis Pardo se ha ocupado de esta cuestión en su *Políticas de la intimidad*: “La hipótesis que subyace a las líneas que siguen es simple y nada novedosa: Ciudad e intimidad son conceptos mutuamente irreductibles pero radicalmente inseparables; allí donde no hay política, no puede haber en sentido estricto intimidad; y allí donde la intimidad está amenazada, estas amenazas expresan una crisis del espacio civil. Sin embargo, esta distinción-solidaridad entre Ciudad e intimidad no puede confundirse con –ni superponerse a– la distinción «clásica» de lo público y lo privado: cuando sucede esta confusión (como a menudo en algunas filosofías contemporáneas), lo político tiende a identificarse con los abusos totalitarios del poder (y, por tanto y como es peor, se hace difícil diferenciar entre Estados totalitarios y Estados de Derecho) y la «defensa de la intimidad» queda subsumida en una equívoca y perversa pretensión de imperio de lo privado sobre lo público (que tiende a hurtarnos la distinción entre el “Antiguo régimen” y el Estado moderno).” (José Luis PARDO, *Políticas de la intimidad (Ensayo sobre la falta de excepciones)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2012)

transparencias, un campo de visibilización total en el que ya no haya secretos. Si la ley instituye *protecciones materiales* para la salvaguarda del individuo y para la tutela efectiva de sus derechos (e.g. *inviolabilidad* del domicilio), la evaluación perseguirá en última instancia la “*idealización*” *misma de la materia*, o incluso, algo a lo que también podríamos definir como la *semiologización absoluta* de un poder que, reducido así a *un mínimo de fisicalidad*, ya no pueda resultar, por ello mismo, arrebatable.

Es evidente que un poder de este orden puede “preservar” toda la institucionalidad jurídico-política de tiempos históricos anteriores, pero solo por la oscura razón de que toda aquella institucionalidad estaba en condiciones de proteger al individuo frente a un poder que era básicamente *físico*, y no frente a uno que sea ya entera o fundamentalmente *semiológico*. No sin razón –ni cinismo– el neoliberal contemporáneo podría preguntarse: ¿para qué poner en cuestión un principio como el de la *inviolabilidad* del domicilio si ya podemos *penetrarlo* a través de la “Internet de las cosas”? Esta era la fantasía totalitaria que estaba detrás del famoso Big Brother de George Orwell. Ahora bien, si a mediados del siglo XX la novela *1984* pudo ser leída como una narración profundamente distópica, ello era porque, recién finalizada la experiencia histórica del nazismo, por entonces la “voluntad general” de las sociedades occidentales no estaba compuesta de alegres consumidores, ansiosos de comprar calefones a través de los cuales poder ser espiados.

#### 5.4. La *razón* neoliberal. De la antigua “hegemonía” burguesa al neototalitarismo homo-oeconómico.

En los años de la República de Weimar, Carl Schmitt dio infinitas vueltas a una idea. Difícil de enunciar, esta idea se le presentaba de un modo fragmentario, inexorablemente descompuesta en dos extremos aparentemente contradictorios, pero secretamente complementarios. Por un lado, la crítica del principio democrático “la mayoría decide”<sup>577</sup>. Por otro, la afirmación de que, contrariamente a lo que cabría pensar, “la dictadura no es lo contrario de la democracia”<sup>578</sup>. Las

---

577 “Si el cuerpo parlamentario, sin tener en cuenta las cualidades de sus miembros, se limita a una mera función de registro del voto general de la mayoría y, renunciando a todo requisito «material» de la ley, convierte en ley la resolución mayoritaria, entonces terminan todas las garantías de justicia y de racionalidad. [...] El método de formación de la voluntad por la simple verificación de la mayoría tiene sentido y es admisible cuando puede presuponerse la homogeneidad sustancial de todo el pueblo. En este caso, la votación adversa a la minoría no significa una derrota para ésta, sino que el escrutinio permite simplemente poner al descubierto una concordancia y una armonía anteriores y que existían en forma latente.” (Carl SCHMITT, *Legalidad y legitimidad*, en Carl SCHMITT, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México D. F., FCE, 2001, p. 279)

578 Carl SCHMITT, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 62.

razones para afirmar una y otra cosa eran en realidad exactamente la misma: la comunidad supuestamente homogénea que legitimaría el procedimiento democrático para la toma de las decisiones públicas<sup>579</sup> no estaba ni mucho menos realizada. De modo que: *ninguna* parte podía ser tomada por representativa, por mayoritaria que fuera; *o cualquiera* podría serlo, toda vez que la representación habría de ser, en tal caso, enteramente constitutiva.

Esta idea aparece al menos en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (1923), en *Teoría de la constitución* (1928) y en *Legalidad y legitimidad* (1932), pero no es improbable que un examen más exhaustivo fuera capaz de localizarla en otros muchos rincones de su obra. En cualquier caso, denotan una cierta obsesión por sacar a la luz la verdadera naturaleza de la democracia moderna, que Schmitt no puede dejar de vincular a la problemática de la Revolución. Digámoslo así. Si la democracia se precipita en la Historia de un modo prematuro, antes de que una comunidad ahora secular haya sido restaurada, entonces la “voluntad general” ya no será la expresión del “pueblo”, sino el mecanismo legal a través del cual una facción se apropia de la representación universal e intenta llevar así a cabo, de forma encubierta, una revolución finalmente inconclusa. Por su gradualismo, a eso podemos llamarlo “reformismo”, pero en términos teológico-políticos no deja de ser una “revolución” y, como tal, sólo puede valerse de dos medios: la “ideología” y el “terror”.

Las limitaciones que el Estado se autoimponga como Estado de derecho, pretenderán conducir a la revolución por el lado de la ideología, y no del terror. O, lo que es lo mismo, pretenderán que la comunidad *se autorrevolucione a sí misma* como una totalidad sin demasiadas desigualdades internas, o, en todo caso, como una comunidad que, viendo esas diferencias, las va intentando disminuir en una suerte de aproximación asintótica a la plena “igualación de las condiciones” que, al decir de Lefort, era según Tocqueville el motor de la “revolución democrática”. Esa autorrevolución exige, por supuesto, la conducción de una “vanguardia esclarecida”. Con Hobbes, podríamos llamarla el partido de los justos. Con Rousseau, el Legislador. Con Lenin, el Partido. Y con Gramsci, la clase hegemónica. En todos los casos, la estructura es la misma. Hay una parte que, conocedora y hacedora de un destino comprometido en la propia estructura jurídico-política que se ha dado a sí misma la Modernidad, decide asumir el timón de la Revolución para poder así conducirla y llevarla a buen puerto.

Ahora bien, para que todo esto pueda ser definido como una acción “hegemónica” hay, sin embargo, una condición *material* que debe concurrir. Esa “vanguardia esclarecida”, esa parte que

---

579 Aunque en Schmitt “la homogeneidad sustancial de todo el pueblo” no tendría un fundamento *contractual*, sino más bien *étnico*, su argumento (v. n. 577) es estrictamente “rousseauuniano”, y remite a una idea suya básica conforme a la cual, para que la decisión de la mayoría sea *representativa*, siempre debe ser posible remontarse a una primera convención que haya sido suscrita de forma *unánime* (cf. *Del contrato social*, Libro I, cap. V)

conduce, debe ser, siquiera potencialmente, “universal”. En el momento en que ello falle, la democracia liberal dará fácilmente paso al despotismo de masas, el Estado de derecho a un Estado hiperpolicial, y lo que en un principio había podido parecer un nuevo “bloque histórico” con una facción hegemónica sumamente innovadora más temprano que tarde puede que acabe por revelarse como un régimen totalitario de (Bi)Partido Único<sup>580</sup>. La *uniformidad* se realizará igualmente en la Historia –de ello podemos estar ciertos, porque ese es el destino inexorable de la “revolución democrática”–, pero entonces ya no será la “seducción” sino la “coacción” la que produzca. Ahora bien, de una cosa se puede estar seguro: la uniformidad que se obtiene de la “coacción” –o más sencillamente, del *terror*– no es la uniformidad de los *ciudadanos*, pasible de ser conjugada con la libertad individual de los particulares; es más bien la uniformidad del *homo oeconomicus*, que totaliza de un modo global la personalidad del ser humano y que en adelante puede que le impida producir ya cualquier clase de diferencia sustancial. A ello apunta la mal llamada “hegemonía” neoliberal<sup>581</sup>.

---

580 Como argumenta Marco D'Eramo para el caso italiano, la re-emergencia de la forma política populista vino a poner en evidencia la absoluta falta de alternativas políticas en la que habían desembocado los sistemas políticos “bipartidistas” que se consolidaron en Occidente tras el fin de la Guerra Fría. En efecto, si el “populismo” se convierte en un concepto político inmediatamente descalificativo, ello es precisamente porque con su *exterioridad radical* viene a mostrar el carácter más bien “turnista” de dichos regímenes: “Pero si en su nueva acepción el uso del término populismo nació y creció con la Guerra Fría, ¿cómo es posible que, lejos de extinguirse junto con la URSS, alcanzara su máximo apogeo precisamente a partir de la década de 1990 y hasta el día de hoy, tal y como pudo verse en el gráfico de las bibliotecas de la Universidad de California? El hecho es que, en clave política interna, el discurso de la década de 1950 sobre los «totalitarismos opuestos» se traduce en el espacio de veinte años en la llamada (al menos en Italia) «teoría de los extremismos opuestos», según la cual la legitimidad política vendría delimitada por la exclusión de los dos extremos del espectro: al igual que sucede en determinadas medias estadísticas, en las que los valores extremos quedan fuera porque se consideran «anormales», la democracia, con sus reglas, valdría solo en el marco de un área «no extremista». [...] Y es precisamente en el contexto de los «extremismos opuestos» donde ha crecido de manera exponencial el uso político del término «populismo». La transición del discurso sobre los totalitarismos opuestos a la teoría de los extremismos opuestos no se produjo de forma automática. El primero propone un «centro», sí, pero un centro de la historia universal: define una tercera vía entre hitlerismo y estalinismo; *la teoría de los extremismos opuestos, en cambio, lo que hace es justificar una operación para restringir la actividad política legítima a una zona determinada*. Esta teoría es en parte la culpable de que las únicas alternativas políticas que se ofrecen al electorado en Europa ya no sean entre derecha e izquierda, sino entre centro-derecha y centro-izquierda.” (Marco D'ERAMO, “El populismo y la nueva oligarquía”, *New Left Review*, n° 82, Septiembre-Octubre 2013, pp. 30-1, subrayado nuestro)

581 Mientras redactábamos este último capítulo de la investigación, *Babelia*, el suplemento cultural del diario *El País*, publicó un especial por el 25 aniversario de su nacimiento. En dicho suplemento, el filósofo esloveno Slavoj Žižek publica un artículo que lleva por título “Después del fin de la historia”, y en el que, transcurrido un cuarto de siglo desde la caída de la URSS y el triunfo del capitalismo a nivel global, a modo de balance puede leerse: “Y, si el desarrollo deja obsoleto al *Homo sapiens*, ¿qué vendrá después? ¿Un *Homo deus* poshumano (con unas capacidades tradicionalmente consideradas divinas) o una máquina digital casi omnipotente? ¿La singularidad o una inteligencia ciega e inconsciente? La perspectiva más realista es la de una división radical, mucho más marcada que la tradicional separación entre pobres y ricos, dentro de nuestras sociedades. En un futuro próximo, la biotecnología y los algoritmos informáticos unirán sus poderes para *trasladar gradualmente la diferencia de clases a la constitución biológica de nuestros cuerpos*: las clases dominantes se irán convirtiendo cada vez más en una raza aparte, y el resto de los mortales se dividirá en categorías biogenéticamente reguladas.” (Slavoj ŽIŽEK, “Después del fin de la historia”, *El País*, edición del 31 de octubre de 2016, [http://cultura.elpais.com/cultura/2016/10/20/babelia/1476976602\\_505346.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2016/10/20/babelia/1476976602_505346.html), subrayado nuestro) Estas ideas están en buena medida tomadas del libro *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Madrid, Debate, 2014, del joven historiador israelí Yuval Noah HARARI, que Žižek cita en el artículo. El mismo que en una entrevista con *El periódico* de Catalunya, consultado sobre la doble posibilidad de “un apocalipsis ambiental” y de

#### 5.4.1. Democracia y totalitarismo. La cuestión totalitaria como la cuestión ontológico-política moderna por excelencia.

Nuestra breve inspección del texto de Haffner había arrojado al menos una certeza. El fenómeno totalitario somete al conjunto de la terminología política tradicional a una obsolescencia prácticamente inevitable. Si ella sobrevive, lo hace de un modo exclusiva o fundamentalmente *retórico*, porque, como bien supo ver Milner, las *condiciones materiales* para el ejercicio de la política –la preeminencia del *logos* en la relación intersubjetiva y la delimitación de ese espacio físico llamado *polis*– resultan sistemáticamente vulneradas por las dinámicas naturales de la moderna sociedad ilimitada. La incertidumbre que provoca esta naturaleza por momentos incontrolable de la nueva realidad social quizá sea la que explica por qué, desde un principio, el fenómeno totalitario resultó un objeto esquivo al pensamiento. Como si la negación fuese el único recurso del que dispusiera el hombre moderno frente a las tragedias de su tiempo, en su obra dedicada a la cuestión totalitaria y a su relación con “la naturaleza de la URSS”, Edgar Morin recuerda así la reconvención lanzada en su momento por Hannah Arendt:

Hay que reconocerlo: la cuestión de la naturaleza de la URSS abre de manera vertiginosa no sólo todos los problemas del pensamiento político, sino *el problema mismo de saber-pensar lo real*. Esto asusta, pero lo que debe asustar son las fantásticas carencias que descubrimos en nuestro modo de pensar. Hannah Arendt lo comprendió bien, aunque formulara la idea demasiado simplemente: “Lo que asusta de la ascensión del totalitarismo no es la novedad del fenómeno, sino el hecho de que haya puesto en evidencia la ruina de nuestras categorías de pensamiento y de nuestros criterios de juicio.”<sup>582</sup>

“En realidad”, nos dirá Morin, “es la novedad [misma] del fenómeno lo que ha puesto en evidencia la ruina de nuestras categorías de pensamiento.” Pero esta ligera corrección no es en último término tan importante como la idea que se recoge inmediatamente a continuación:

Hannah Arendt nos dice también que *el esfuerzo de comprensión del totalitarismo es inseparable del esfuerzo de autocomprensión de nosotros mismos*: “En la medida en que los totalitarismos han aparecido en un mundo no totalitario, el proceso de su comprensión implica claramente, pues, y quizá incluso esencialmente, que nos comprendamos a nosotros mismos.”<sup>583</sup>

Quizá esta última consideración esté en condiciones de hacernos comprender por qué el

---

“una parte de la humanidad se convierta en superhombres”, responde así: “Estas son posibilidades que hay que tomar muy seriamente. La élite económica y política está más comprometida con el crecimiento económico que con la estabilización ecológica. *En parte porque presuponen que tendrán dinero y tecnología para salvarse de las peores consecuencias. Como en una arca de Noé tecnológica*, mientras los pobres de Bangla-Desh se ahogan. El otro futuro preocupante es *la creación de castas biológicas* utilizando la biotecnología o la comunicación directa entre el cerebro y los ordenadores para conseguir capacidades mucho mayores que las del homo sapiens. Por primera vez en la historia habría *una barrera biológica real entre ricos y pobres*. En un futuro no muy distante puede resultar que los ricos sean más inteligentes que los pobres. Y eso abre unos escenarios terroríficos.” (<http://www.elperiodico.com/es/noticias/ocio-y-cultura/harari-animales-dioses-3536817>, subrayados nuestros)

582 Morin, *Qué es el totalitarismo*, ob. cit., pp. 20-1, subrayado nuestro.

583 *Íd.*, subrayado nuestro.



totalitarismo puede acabar por naturalizarse y volverse un fenómeno en cierto sentido *invisible*. A qué apuntaban aquellas palabras de Otto Dietrich zur Linde sino a esto mismo: “Quienes sepan oírme, comprenderán la historia de Alemania y la futura historia del mundo. Yo sé que casos como el mío, excepcionales y asombrosos ahora, serán muy en breve triviales.” Tanto en Borges como en Arendt o en Morin, esto era tanto como decir: la única manera de comprender el totalitarismo pasa por recoger el testimonio de aquellos que habiéndolo *sufrido*, han sido *transformados* por él. Sin ese contraste, sin esa resistencia que solo es capaz de ofrecer un hombre aún pre-posmoderno, la barbarie del totalitarismo no solo podría quedar perfectamente naturalizada, sino que, como vimos, bajo la forma de un inocente baile dionisiaco hasta podría resultar incluso gozosa.

Toda la obra de Morin está atravesada por esta perplejidad y, en consecuencia, por un intento de desentrañar la naturaleza última del totalitarismo, un fenómeno que, a pesar de ser estudiado a través del caso de una Unión Soviética al borde de la extinción, a Morin le parece no obstante el gran problema de *nuestro* propio porvenir: “En fin”, escribe Morin con toda crudeza, “si mi atención al comunismo tiene cierto carácter obsesivo, esto *no quiere decir obsesión por el pasado comunista: quiere decir obsesión por el futuro de la humanidad*.<sup>584</sup>” Pero, ¿de dónde procede entonces esta preocupación que Morin confiesa “obsesiva”? ¿Por qué mientras algunos ya parecen avizorar el triunfo final de la “libertad” bajo la definitiva consolidación de las “democracias liberales”, otros no consiguen en cambio terminar de ahuyentar a ese “fantasma” del “pasado”? ¿Cuál es el motivo que explicaría que el peligro no pueda darse por conjurado ni siquiera entonces? ¿Por qué la amenaza totalitaria estaría en condiciones de sobrevivir incluso a la derrota de los totalitarismos “realmente existentes”?

Para dar respuesta a estos y otros interrogantes similares quizá sea útil acudir a la que sin duda es una de las fuentes principales de Morin, la obra del también francés Claude Lefort, de quien este toma una tesis fundamental como es la tesis de la existencia de cierta relación íntima entre las nociones de democracia y totalitarismo. En efecto, según Morin, Lefort ha comprendido algo esencial. Ha comprendido “de manera decisiva” hasta qué punto *la inteligibilidad de ambas nociones* está en una relación de *codependencia estructural* sin la cual ninguna de las dos podría ser ya correctamente esclarecida<sup>585</sup>. O lo que es lo mismo, ha comprendido hasta qué punto *lo que fue el “totalitarismo”* contiene en sí mismo, y como una aciaga premonición, *lo que puede ser la “democracia”* cuando *se la sustrae de su estructura rechtsstaatliche* y se liberan, de este modo, sus

---

584 *Ibid.*, p. 11, subrayado nuestro. Esta misma obsesión aparece con la mayor crudeza en una cita de Pierre Courtade que encabeza la obra: “Stalin no ha desaparecido en el pasado, sino que está hundido en nuestro futuro.”

585 Cf. Morin, *Qué es el totalitarismo*, ob. cit., p. 20.

más oscuras potencialidades<sup>586</sup>.

Comencemos por un fragmento que nos permitirá poner en evidencia qué es *lo que hay de singular* en la reflexión lefortiana sobre el totalitarismo. El fragmento pertenece a “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”<sup>587</sup>, una conferencia que data del año 1979, y en la cual Lefort consigue asentar una de sus operaciones teóricas fundamentales, por medio de la cual el fenómeno del totalitarismo es puesto en la perspectiva de lo que Tocqueville había llamado la “revolución democrática”. El fragmento en cuestión, que abre el texto de la conferencia, dice así:

Me pareció oportuno adelantarme a la curiosidad de algunos de ustedes con algunas palabras introductorias, señalar algunos jalones de mi itinerario intelectual y llamarles la atención sobre el problema del totalitarismo, que ocupa desde hace muchísimo tiempo el centro de mi reflexión y *me parece exigir un nuevo enfoque de lo político*. El término conoce una fortuna reciente, al menos en su aplicación a los regímenes denominados “socialistas”. Es verdad que Hannah Arendt, Raymond Aron y otro pequeño número, en el que me cuento, se sirvieron de él, hace ya veinte o veinticinco años, tomándolo en su acepción más amplia, *acogiéndolo en sus variantes tanto socialistas como fascistas*. Cada uno de ellos adoptaba un punto de mira singular [...]. Lo cierto es que *en esa época hablar de totalitarismo a propósito de la Unión Soviética resultaba escandaloso*, y continuó siéndolo hasta hace muy pocos años. *En la actualidad, el término ya no sorprende a nadie. Diría inclusive que se gastó antes de haber cobrado sentido*. ¿Qué designa este término? Un régimen en el que la violencia estatal se abate sobre el conjunto de la sociedad, un sistema de coerción generalizada, pormenorizada... y poco más. *No llega a ser soporte de un nuevo pensamiento político, de un nuevo desciframiento de la historia de las sociedades modernas o de la Historia en general*. Así pues, poco faltó para que temiera sumar mi voz al concierto de los que llamaban “nuevos filósofos”. Pero, en definitiva, hace mucho tiempo que considero al totalitarismo como el hecho capital de nuestro tiempo, planteando un enigma que exige reexaminar la génesis de las sociedades políticas<sup>588</sup>.

El fragmento resulta de especial interés al menos por dos razones. Lefort señala allí dos movimientos de su reflexión teórica que contribuyeron a deconstruir lo que por entonces podía ser identificado como un “análisis convencional” del fenómeno totalitario. El primero de esos movimientos se refiere a algo que podríamos llamar su *des-fascistización*, es decir, a una operación por medio de la cual el análisis del fenómeno totalitario *se abre a una suerte de transversalidad ideológica* hasta entonces inconcebible. Hablando con rigor, el mérito de este hallazgo es compartido, y el propio Lefort no duda en señalar allí a Hannah Arendt y Raymond Aron como

---

586 Escoger aquí la expresión alemana “*rechtsstaatliche*” por sobre “republicana” no es azaroso. De lo que se trata aquí no es solo de la “división de poderes”, sino, sobre todo, de una *división* cuya preservación es aún más importante, a saber, la división entre Estado y sociedad, o mejor aun, entre las dimensiones pública y privada del ser social.

587 Cf. Claude LEFORT, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”. El texto pertenece a una conferencia pronunciada ante un auditorio de analistas durante una sesión organizada por *Confrontation* en febrero de 1979 y fue publicado originalmente en *Confrontation*, n° 2, de otoño de ese mismo año. Aquí citamos por la versión publicada en Claude LEFORT, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 67-79.

588 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., p. 67, los subrayados son nuestros.

otros de los pocos autores que, ya tempranamente, supieron detectar la necesidad de dar al concepto “una acepción más amplia” capaz de acoger “las variantes tanto socialistas como fascistas”. Si el mérito de Lefort se limitara a mostrar esta amplitud ideológica del concepto, aquí no habría motivo alguno para seleccionar su análisis como una vía privilegiada de acceso al fenómeno totalitario. Pero incluso en un tiempo en el cual esa primera operación se ha granjeado ya una aceptación más o menos generalizada, Lefort va todavía un poco más allá y subraya un aspecto del fenómeno que a nuestro entender resulta decisivo. ¿Cuál es ese aspecto? *Aquel que reduce lo esencial del fenómeno totalitario al problema de la violencia* o a algo que, acaso en términos más generales, podríamos llamar por caso su *dimensión explícitamente coactiva*. Cuando el análisis del totalitarismo se ve así reducido al problema de la “violencia estatal”, se puede decir que *el concepto no se ha abierto aún a su verdadero significado*, o, como dice el propio Lefort, que “se ha gastado antes [incluso] de haber cobrado sentido”.

Que el problema del totalitarismo no se vea agotado por el problema de la violencia estatal no es una cuestión menor. De hecho, ello es sin lugar a dudas lo que a su debido momento nos permitirá emplear la plantilla lefortiana en el reconocimiento y la conceptualización del neoliberalismo como un neo-totalitarismo de mercado. Pero si ni el *sesgo ideológico* ni el *carácter más o menos violento* de un régimen alcanzan para definir su naturaleza totalitaria, ¿qué es, en rigor, el totalitarismo? ¿En qué consiste la esencia de un fenómeno como este, que Lefort llega incluso a definir como “el hecho capital de nuestro tiempo”? Para Lefort, lo que se distingue “en el fundamento del totalitarismo” es “la representación del pueblo-Uno” –vale decir, “se niega que la división sea constitutiva de la sociedad”<sup>589</sup>–, pero si se quiere llegar a captar la especificidad de esta posición, si se quiere llegar a comprender por qué para Lefort la pulsión totalitaria sería algo que, en efecto, tiene que ver con “la naturaleza [misma] de las sociedades modernas”, y *no solo con sus excesos...* para todo ello, decimos, lo primero que es preciso abordar es *la cuestión metodológica*, o lo que es lo mismo, la cuestión del enfoque o la perspectiva desde la cual Lefort analiza el problema del totalitarismo. En efecto, ¿desde qué lugar piensa Lefort el totalitarismo? ¿Desde qué punto de vista un fenómeno así puede llegar a ofrecerse como el “soporte” no ya –o no solo– “de un nuevo pensamiento político”, sino también “de un nuevo desciframiento de la historia de las sociedades modernas o [incluso] de la Historia en general”?

Precisamente allí es donde la empresa intelectual de Lefort queda intervenida por otra empresa intelectual previa, como es la del propio Tocqueville y su estudio de la democracia moderna. Y precisamente allí, en ese cruce, es donde el totalitarismo acabará por manifestarse como la fase o el momento –acaso– definitivo de aquello otro que este último había identificado como la

---

589 *Ibid.*, p. 71.

“revolución democrática”. Pero dejemos hablar a Lefort, para que esta relación entre una y otra empresa intelectual quede establecida con la mayor claridad posible:

Ahora me atreveré a formular esta pregunta: *¿de dónde surge la aventura totalitaria? No brota de la nada. Es signo de una mutación política. ¿De qué mutación se trata?* Me parece inútil inscribirla en el registro del modo de producción como la consecuencia de una última concentración del capital; pero también me parece inútil hacer de ella, como gustosamente pretenden algunos, un producto de la fantasía de intelectuales revolucionarios completando la obra de los jacobinos del 93 para reconstruir el mundo desde cero. *El totalitarismo sólo se explica, a mi entender, a condición de captar su relación con la democracia. Surge de ella*, aun cuando se implante primero, al menos en su versión socialista, en países donde la transformación democrática no estaba más que en sus comienzos. El totalitarismo *la echa abajo, al mismo tiempo que se apodera de algunos de sus rasgos y les aporta una fantástica prolongación*. [...] Más allá de un sistema de instituciones políticas históricamente determinado, [con el nombre de *democracia moderna* o de *régimen democrático*] pretendo designar un proceso de larga duración, lo que Tocqueville llamaba la revolución democrática, que él veía despuntar en Francia bajo el Antiguo Régimen y que, arrancando de su propia época, no cesó de proseguirse. Sabemos que, para Tocqueville, el motor de esa revolución se hallaba en la igualación de las *condiciones*<sup>590</sup>.

Como puede verse a partir del fragmento citado, al decir de Lefort la “aventura totalitaria” no brota de la nada. Por el contrario, surgiría de aquella larga “revolución democrática” cuyo “motor” –o acaso incluso, su *telos*– Tocqueville había creído entrever en “la igualación de las *condiciones*”. Contra un prejuicio muy extendido en la época, poner al estudio del totalitarismo en la zaga de las reflexión tocquevilleana equivale a decir: el totalitarismo no es un asunto de *burocracias*; mucho más cercana y peligrosamente de lo que quisiéramos creer, es, ante todo, un problema que no puede ser dilucidado sin comprender algo que sucede con –o que afecta a– la democracia misma.

En cualquier caso, dirá Lefort, las observaciones de Tocqueville son sin embargo insuficientes para poder apreciar la especificidad del fenómeno totalitario, porque este es *algo más que un mero desenlace* a la “revolución democrática”. Lefort repite esto mismo una y otra vez en distintos textos: “Por importante que sea el fenómeno [señalado por Tocqueville], [este] no nos ofrece suficiente claridad y deja en la sombra una mutación esencial”<sup>591</sup>. ¿Cuál es esa “mutación esencial”? Ya lo veremos. Pero ahora interesa volver más bien sobre otra cuestión, que ciertamente no carece de importancia: si la idea tocquevilleana de la “revolución democrática” resulta insuficiente para aprehender la especificidad del fenómeno totalitario, ello es por una razón muy simple, a saber: si

---

590 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., p. 75, salvo el último el resto de los subrayados son nuestros.

591 *Id.* Esta misma idea puede encontrarse, por ejemplo, en otros textos del propio Lefort: “Tocqueville, lo recuerdo, creyó encontrar en la igualdad de condiciones el principio de la revolución democrática. Este era, según él, el hecho generador del que se deducían todos los demás. Se aplicó a detectar en la historia empírica las condiciones y el progreso de esa igualdad hasta la Revolución francesa y hasta su propio tiempo. No estaba poco atento, sin duda, a la transformación del poder, pero la perseguía también en el registro de los hechos [...]. Indudablemente, su análisis era mucho más sutil que lo que su tesis capital deja adivinar. Lo cierto es que, a mis ojos, Tocqueville subestima, si es que no la descuida, una mutación que es de orden simbólico.” (Claude LEFORT, “Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»”, en Lefort, *La invención democrática*, ob. cit. pp. 188-9)

bien el concepto de totalitarismo no puede ser dilucidado al margen de cabal comprensión del moderno concepto de democracia, no por ello el totalitarismo representa una suerte de destino ineluctable de la democracia. Dicho de otra forma: aunque Lefort pone al fenómeno totalitario en la línea genealógica de la revolución democrática, rompe, sin embargo, su enlace fatal. Ahora bien, si el totalitarismo no es algo así como el eslabón final de una cadena prefijada de antemano, ¿qué sería exactamente? ¿Bajo qué clase de paradigma entraría en relación con la lógica democrática? ¿Qué tipo de relación es la que se estaría expresando en la dialéctica lefortiana entre democracia y totalitarismo?

Este es el asunto del que ahora nos ocuparemos con cierto nivel de detalle. Pero quizá no esté de más anticipar aquí una cosa: lo que veremos reaparecer allí, en la dialéctica entre democracia y totalitarismo, no es sino eso mismo que Milner nos enseñó a pensar bajo la forma lógico-social que aparece plasmada en el paradigma *problema/solución*.

Se empieza por plantear que hay un problema; se empieza planteándolo. ¿Por qué? Porque una queja proviene de la sociedad. Es inútil intentar saber si esta queja está fundada. Si es masiva, se toma en cuenta como se toma en cuenta un axioma. Ahora bien, cuando un problema se plantea desde la sociedad, se pide a la esfera de lo político encontrar una solución. Este es el paradigma de las relaciones entre lo político y la sociedad, en el universo moderno. [...] ¿Qué es lo propio de una solución cuando es buena? Substituye una cosa que supone un problema por otra cosa que hace que el problema ya no exista, *salva societate* –todo lo demás en la sociedad queda preservado. Se reemplaza, pieza por pieza, una pieza que no funciona, que causa problemas, por una pieza que funciona<sup>592</sup>.

A *sustituir lo que haya que sustituir* para poder *solucionar*, de una vez por todas, el *problema* de la democracia. En efecto, allí es adónde parecería apuntar toda lógica totalitaria. O como diría el propio Lefort: “¿no sería posible concebir el totalitarismo como una respuesta a los interrogantes planteados por la democracia, como la tentativa de resolver sus paradojas?”<sup>593</sup>,

Tal y como él mismo lo formula, el interrogante planteado por Lefort muestra la sorprendente facilidad con la que una “cuestión” puede devenir rápidamente un “problema”. De hecho, bastará con que el sujeto se aterre y desee aniquilar en lo científico-técnico la incertidumbre inherente a su condición humana, para que la tentación de una “solución” se imponga con toda esa “naturalidad” y “espontaneidad” de la que siempre ha sido capaz una “sociedad civil” altamente mecanizada y homeostática como la “sociedad civil” contemporánea<sup>594</sup>.

---

592 Miller y Milner, *¿Desea usted ser evaluado?*, ob. cit., p.16.

593 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., p. 77.

594 Para la conexión entre este terror ante la incertidumbre y el desarrollo de una cultura política de naturaleza fascista, cf. Erich FROMM, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Editorial Paidós, 1982. Para un estudio de la manera en que el antiguo concepto político de *societas civilis* se recicla –y, en rigor, se metamorfosea– en el moderno concepto económico de *sociedad civil*, cf. Reinhart KOSELLECK, “¿Tres mundos burgueses? Hacia una semántica comparada de la sociedad civil/burguesa en Alemania, Inglaterra y Francia”, en *Historias de conceptos*, ob. cit., pp.

Pero que el totalitarismo trate como “problemas” lo que una cultura política verdaderamente ilustrada debiera proponerse abordar sin lugar a dudas de otro modo, no significa que sus “soluciones” no estén montadas sobre auténticas “cuestiones”, es decir, sobre *asuntos que de hecho afectan de forma estructural la constitución misma del régimen democrático moderno* y que, precisamente porque *lo afectan de un determinado modo que dice relación a la incomodidad que el hombre experimenta frente a la incertidumbre*, parecen ponerlo siempre al borde de la tentación totalitaria. Probablemente, el gran hallazgo de la dialéctica lefortiana entre democracia y totalitarismo radique precisamente en ello, en haber mostrado –incluso contra el escándalo y el horror que ello provoca– que, lejos de resultar fundamentalmente antidemocrático, el totalitarismo parecería ser, por el contrario, un fenómeno *perfectamente* democrático... o más aun, un fenómeno que habría que animarse a intentar pensar incluso como “ultra” o “súper” democrático, dependiendo ello, claro está, de la traducción que quiera dársele al siempre problemático prefijo “über-” en la formulación de un nuevo concepto de *Überdemokratie*.

Llegaremos a ese punto a su debido momento, pero en todo caso ahora es importante que intentemos precisar cuál es o cuáles son esas “cuestiones” *democráticas* frente a las cuales el totalitarismo intenta ofrecerse, en su forma técnica de pseudo-“respuesta”, como una verdadera y definitiva *solución*. Bien, para poder identificar esa “cuestión”, Lefort acudirá a un doble registro teórico. A través de las figuras de Freud y de Kantorowicz<sup>595</sup>, aquí estarán implicados tanto el psicoanálisis como el discurso teológico-político<sup>596</sup>, pero en cualquier caso la “cuestión” fundamental que saldrá finalmente a la luz será exactamente la misma, a saber, la cuestión (“objetiva”) de la *indeterminación* social, y su inevitable correlato (“subjetivo”), la *incertidumbre*. Veamos cómo se expresa al respecto el propio Lefort en un importante fragmento del texto que venimos analizando. El fragmento retoma el hilo justo en el punto en que lo habíamos dejado:

Por importante que sea el fenómeno [de la igualación de condiciones], no nos ofrece suficiente claridad y deja en la sombra una mutación esencial: la sociedad del Antiguo Régimen se representaba su unidad, su identidad, como unidad o identidad de un cuerpo: cuerpo que hallaba su figuración en el cuerpo del rey o, mejor dicho, que se identificaba con éste, pero pegándosele como a su cabeza. Ernst Kantorowicz demostró, en forma magistral, que tan peculiar simbolismo se forjó durante la Edad Media, y que su origen es teológico-político. La imagen del cuerpo del rey como cuerpo doble, a la vez mortal e inmortal, individual y colectivo, se moldeó primero en la de Cristo. Pero lo esencial a los fines de nuestro trabajo –pues no me es posible examinar los múltiples desplazamientos que sufrió la representación en el curso de la Historia–, lo esencial, decía, es que mucho tiempo

---

225-34.

595 Aunque en el caso del psicoanálisis, la preeminencia de Freud no llega a ocultar una referencia de tipo más general, que apunta al psicoanálisis como complejo discursivo, en el caso del discurso teológico-político las referencias de Lefort remiten expresamente a Kantorowicz, y, más concretamente aun, a su obra más reconocida. Cf. Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

596 En Lefort, la complementariedad de ambos registros discursivos es de suma importancia ya que permite cubrir la dimensión genealógica del asunto sin abandonar por ello su dimensión semiológica, y viceversa.

después de que se disiparan los rasgos de la realeza litúrgica, el rey conservó el poder de encarnar en su cuerpo la comunidad del reino, investida ahora con un carácter sagrado, comunidad política, comunidad nacional, cuerpo místico. No ignoramos que esta representación se recorta considerablemente en el siglo XVIII, que nuevos modelos de sociabilidad se imponen a raíz del auge del individualismo, de la mayor igualación de condiciones a que se refiere Tocqueville, y del progreso de la administración del Estado, que tiende a presentar a éste como entidad independiente, impersonal. Pero los cambios producidos dejan subsistir *la noción de una unidad a la vez orgánica y mística* del reino, donde el monarca personifica a la vez el cuerpo y la cabeza. [...] *La revolución democrática, durante mucho tiempo subterránea, estalla cuando se destruye el cuerpo del rey, cuando cae la cabeza del cuerpo político, cuando, al mismo tiempo, se disuelve la corporeidad de lo social. Entonces se produce lo que me atrevería a llamar la desincorporación de los individuos.* Fenómeno extraordinario cuyas consecuencias parecen absurdas, monstruosas, no sólo a los ojos de los conservadores sino también de muchos liberales, en la primera mitad del siglo XIX: *estos individuos podrían convertirse en unidades contables para un sufragio universal que equivaldría al lugar de ese universal investido en el cuerpo político.* El ensañamiento contra la idea del sufragio universal no es sólo índice de una lucha de clases. Instructiva hasta el más alto punto es la impotencia para pensar este sufragio de otro modo que como disolución de lo social. *El peligro del número es algo más que un peligro de intervención de las masas en el escenario político; la idea de número como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. El número descompone la unidad, liquida la identidad*<sup>597</sup>.

Texto extenso, pero que debía ser citado íntegramente si en efecto se quiere comprender la naturaleza teológico-política del totalitarismo. Ahora podemos empezar a sospechar que la tentación totalitaria surge en realidad como una suerte de “solución” a un “problema” que la Historia viene incubando desde lejos. ¿Desde cuándo? Bueno, al menos desde 1789, que es cuando la revolución democrática finalmente “estalla”. Pero en la medida en que Lefort no duda en hablar aquí de una revolución democrática “mucho tiempo subterránea”, uno puede estar seguro de que el “problema” empieza en realidad mucho antes, muy probablemente desde Hobbes y la constitución de eso que, según vimos, Giuseppe Duso logró identificar como una filosofía contractualista e iusnaturalista *específicamente moderna*. Esta conexión sirve sin lugar a duda para hacer notar una *modernidad* del fenómeno totalitario que no es meramente cronológica, sino también fundamentalmente ontológica, o para ser más exactos, ontopolítica (vale decir: una *modernidad* que, mucho más allá de la importancia que cobre el dispositivo técnico –como observó Milner– o incluso el dispositivo geopolítico y la cuestión de la lucha interimperialista –como señalara Morin<sup>598</sup>– debe hacernos pensar, ante todo, en el problema de la necesaria re-constitución de una *volonté générale* tal y como este se plantea al menos desde la finalización de las guerras civiles de religión).

Ahora bien, si el “problema” viene de tan lejos, ¿qué es lo que finalmente lo hace “estallar”?

597 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., pp. 75-6, subrayados nuestro.

598 “Unos ven en la URSS una gran potencia dominadora, y desechan los caracteres totalitarios que no pueden entender. Otros ven una dictadura totalitaria centrada en su autoperpetuación, y no pueden imaginar que sea el motor de un expansionismo imperialista. [...] Ahora bien, nosotros creemos que es cuestión de mantener los dos centros del problema, a la vez uno y doble; dicho de otro modo, pensar ambos problemas en su unidad y devenir, si reducir el uno al otro, sin disolver el uno en el otro.” (Morin, *Qué es el totalitarismo*, ob. cit., p. 19)

¿Qué es lo que provoca el corte abrupto que, de las napas subterráneas de la Historia, ahora lo obliga a salir a la superficie? Lefort refiere dicho corte al *cuerpo* del rey: doble cuerpo que a través de su propia integridad física personal asegura la integridad del cuerpo político al que corona como su cabeza, y que a partir de 1789 –o 1793– es ultrajado, dejando al todo social en un estado de radical anomia. Nosotros podríamos corregir diciendo que el problema no es el *cuerpo del rey* sino la *idea misma de representación pública* –y que la fecha decisiva no es por tanto 1793, sino 1794, cuando la guerras civiles de religión se reanudan como lucha de clases–, pero esta discusión no debe distraernos ahora del hecho ontopolítico verdaderamente decisivo, que Lefort identifica correctamente. Sea a través de la muerte del cuerpo del rey, sea a través de una idea de *volonté générale* que la reacción termidoriana impide realizar, lo que 1789, 1793 o 1794 parecería ser en adelante imposible es la idea misma de *una comunidad política*.

El declive de la política no es sino el testimonio de este fracaso. Pero al declive de la política no le sigue, como cabría pensar, la desaparición del *poder público*, sino más bien su *reciclaje*, es decir, el hiperdesarrollo de toda esa serie de “sucedáneos” o “prolongaciones” suyos que Foucault observa proliferar en la competencia económica, en el despliegue del dispositivo diplomático-militar, en un desarrollo técnico desenfrenado incentivado por ambas carreras –la económica y la armamentística– o en la hipertrofia no menos sorprendente del propio dispositivo policial<sup>599</sup>. Allí es donde se inscribiría *la invención de* lo que Donzelot denominó *lo social*, algo que ahora vemos reaparecer en el texto de Lefort como la maniobra a partir de la cual el poder público intenta controlar, reordenar y domeñar a la propia “sociedad civil” que acaba de “liberar”:

Pero así como hay que hablar de una desincorporación del individuo, hay que señalar no menos el desprendimiento de la sociedad civil hacia el exterior de un Estado que hasta entonces era consustancial con el cuerpo del rey. O bien, si se prefiere, el surgimiento de relaciones sociales no sólo económicas sino jurídicas, pedagógicas, científicas, que tienen su propio fin; y aun, en forma más específica, la desintrincación operada entre la instancia del poder, la instancia de la ley y la instancia del saber, no bien se desvanece la identidad del cuerpo político. Nada mejor que esta mutación para reconocer la revolución democrática moderna: no hay poder ligado a un cuerpo. [...] La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inapresable, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente... Digo: experiencia de una sociedad inapresable; [pero] es verdad que esta sociedad suscita un discurso múltiple que intenta asirla y que en este sentido *ella emerge como objeto, precisamente porque ya no está impresa en el orden de la naturaleza o en un orden sobrenatural*. [...] El intento de sacralización de las instituciones por el discurso es proporcional a la pérdida de sustancia de la sociedad, a la derrota del cuerpo. El culto burgués de un orden que se sostiene en la afirmación de la autoridad, en sus múltiples figuras, en el enunciado de reglas y de justas distancias entre quienes ocupan la posición del amo, del propietario, del hombre cultivado, del hombre civilizado, del hombre normal, adulto frente al *otro*, todo este culto *da testimonio de un*

---

599 Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., clases del 22 de marzo, 29 de marzo y 5 de abril.



*vértigo ante el vacío abierto por una sociedad indefinida*<sup>600</sup>.

¿Es extraño que el totalitarismo vaya a surgir como una especie de “solución” extrema frente a los “problemas” que plantea esta radical indeterminación de un cuerpo político ahora acéfalo? No, si se comprende que en realidad el totalitarismo no es más que la manifestación última –y sin duda alguna desesperada– de esta larga secuencia de despliegues estratégicos a partir de los cuales un *poder público* desbordado se propone recapturar a la “sociedad civil” que se le ha desprendido de su seno. Es decir, si se comprende que “la imagen del pueblo, que permanece, como señalé, indeterminada” es asimismo una imagen que desde un principio parece tener la voluntad “de determinarse, de actualizarse fantasmáticamente como imagen del pueblo-Uno”<sup>601</sup>. Esta es finalmente la tesis de Lefort y lo que explica que el totalitarismo deba verse en última instancia como una especie de *Überdemokratie*:

Con el totalitarismo se instala un dispositivo que tiende a conjurar esta amenaza, que tiende a refusionar el poder con la sociedad, a borrar todos los signos de la división social, a desterrar la indeterminación que acosa a la experiencia democrática. Pero esta tentativa, y sólo he podido dejarlo entrever, abreva a su vez en una fuente democrática, conduce a su plena afirmación al ideal del pueblo-Uno, la idea de la Sociedad como tal, portadora ella misma del saber, transparente a sí misma, homogénea, la idea de la opinión de masas, soberanamente normativa, la idea del Estado tutelar<sup>602</sup>.

Lo que debía ser igual se volvió apenas indeterminado. Lo que debía ser trabajado consciente y deliberadamente por la nueva comunidad eclesial que era el Estado se volvió a lo sumo el objeto de una in-diferencia económica. Lo que debía ser pueblo, se volvió simplemente sociedad. A esa indeterminación –a ese abandono, diría acaso Polanyi– respondería según Lefort la “solución” totalitaria. Ahora sabemos por qué Tocqueville resultaba insuficiente. Ahora sabemos por qué todo el asunto de la “igualación de las condiciones” no alcanzaba para captar una “mutación esencial” que se refiere al todo de la comunidad, y la necesidad que esta tendría de obtener alguna forma de reunificación en algún tipo de semiología del cuerpo. Del cuerpo-místico al cuerpo-máquina<sup>603</sup>, el totalitarismo es la vuelta por sus fueros de esta misma necesidad de base antropológica, pero

---

600 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., pp. 76-7, el primero y el último subrayado son nuestros.

601 *Ibid.*, p. 77.

602 *Ibid.*, p. 78.

603 “Lo que más me interesa es poner en evidencia, someter a interrogación de ustedes, la imagen del cuerpo político en el totalitarismo. [...] O, para emplear un término que tiene cierta posibilidad de sugerirnos mejor la discordancia de la representación totalitaria, diré que la imagen del cuerpo se combina con la de la máquina. El modelo científico-técnico, el de la empresa de producción regida por la división racional del trabajo, no sólo fueron importados del capitalismo occidental sino que en cierto modo se apoderaron de la sociedad entera. [...] Pero lo más importante es precisar la articulación entre ambas imágenes clave, la del cuerpo y la de la máquina. En un aspecto son convergentes: implican una similar ambigüedad. En un caso el agente político está disuelto en un *nosotros* que habla, oye –lee lo real– a través de él, identificándose así con el partido, con el cuerpo del pueblo y, en el mismo momento, figurándose, por obra de esa misma identificación, ser la cabeza de ese cuerpo, atribuyéndose la conciencia. En el otro caso, el mismo agente resulta a la vez pieza de la máquina o de uno de sus órganos, o correa de transmisión –metáfora empleada con frecuencia– y maquinista-activista que decide sobre el funcionamiento y la producción de la sociedad.” (Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, art. cit., pp. 73-4)

trabajada ahora, como veremos, sobre el *supuesto* del “individuo natural” homo-oeconómico *que él mismo realiza históricamente* a través de su propia praxis gubernamental.

#### 5.4.2. Variaciones en torno al tema del totalitarismo. Del problema del método o de la “negación de la división social”.

Toda la interpretación lefortiana del fenómeno totalitario está orientada a intentar descubrir lo que él denomina su “mira última”, es decir, *aquello a lo que todo régimen totalitario apunta* al margen de la mayor o menor eficacia con la que en efecto este pueda aproximarse a la realización histórico-práctica de sus objetivos:

Esta interpretación tan sumaria, de la que sólo ofrezco un esbozo, les ruego entiendan que *sólo atañe a la mira última* del totalitarismo. *No es mi intención preguntarme qué sucede en los hechos* con la marcha de la sociedad. Si quisiera hacerlo, tendría que someter a análisis todas las formas de resistencia a la empresa totalitaria, y no me refiero [solo] a la resistencia decidida, política, me refiero [también] a aquellas relaciones sociales que escapan a la influencia del poder<sup>604</sup>.

Lefort intenta aislar su *telos*, su objetivo programático, y procura estudiarlo en abstracto, al abrigo de cualquier clase de rozamiento que pudiera oponerle la realidad social en la que esa dinámica se aplica. Como puede verse, lo que está en juego en la investigación de Lefort no es pues la cuestión del totalitarismo como cuestión *histórica*, sino más bien como cuestión *(onto)lógica* –o con Oliver Marchart incluso podríamos decir: como cuestión ontopolítica<sup>605</sup>–. Bien. En un artículo de 1980 dedicado precisamente a esta cuestión de “La *lógica* totalitaria”, Lefort enumera así las cinco “representaciones clave que componen su matriz ideológica” –y una vez más, por si fuera necesario, advierte que estas representaciones “no son nuevas”, sino que “derivan de una experiencia del mundo inaugurada por la democracia moderna”<sup>606</sup>–. ¿Cuáles son esas “representaciones clave”? Enumerémoslas nosotros mismos muy brevemente: 1) la idea del *pueblo-Uno*; 2) la idea del *enemigo interno* o, lo que es lo mismo, la conceptualización de la diferencia política interna como *disidencia*; 3) la conceptualización de la *organización social* a través de la *metáfora de la sociedad como máquina*; 4) la idea de una sociedad que es –y debe ser– *autotransparente* respecto de sí misma, (lo cual habrá de funcionar como fundamento de un “autogobierno” que habilita la expansión poco menos que indefinida de la función de conocimiento-control ejercida por el agente totalitario); y por último, 5) la representación de la *creación social-histórica*, vinculada no solo a toda la retórica del hombre nuevo y la nueva sociedad, sino también a

604 Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, p. 73, subrayados nuestros.

605 Cf. Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy*, Lefort, Badiou y Laclau, ob. cit., cap. 4, pp. 135-45.

606 Claude LEFORT, “La lógica totalitaria”, en Lefort, *La invención democrática*, ob. cit., pp. 37-52.

su inevitable prolongación en las problemáticas de la planificación racional de la vida económica y la ingeniería social<sup>607</sup>.

El pueblo-Uno, la Sociedad autotransparente, la parte que es capaz de decidir y ejecutar la voluntad del todo. ¿Qué es lo que surge de esta sucinta radiografía sino, una vez más, esa evidente afinidad estructural entre la lógica democrática y la lógica totalitaria? Como ya hemos dicho, ese es sin duda alguna el gran mérito de la intervención de Lefort. Pero aquí vemos de hecho que si el agente totalitario se arroga la facultad de imponer su orden a la sociedad en su conjunto, nunca lo hace bajo la retórica de una discrecionalidad facciosa, sino más bien, al igual que la *volonté générale* de Rousseau, que debe ser asumida libremente por el súbdito incluso cuando esta contradice el juicio particular que este haya podido emitir como ciudadano, como representante “legítimo” del cuerpo social. Ese es sin duda alguna el gran hallazgo de Lefort. Al poner el fenómeno totalitario en la perspectiva de lo que Tocqueville había llamado la “revolución democrática”, lo que su perspectiva ontológico-política permite hacer aflorar es una cuestión tan decisiva como la siguiente. A la hora de revelar *en qué consiste la esencia de un régimen totalitario*, el dato fundamental nunca pasa por los rasgos suyos vinculados a la coacción, a la fuerza o incluso al uso ilegal de la violencia estatal, sino más bien por otra dimensión suya referida a la *voluntad de uniformidad*:

Quien no prestara atención al inmenso dispositivo edificado, dondequiera que pudiese afirmarse, para disolver al sujeto en un “nosotros”, para aglomerar, para fundir a estos “nosotros” en el gran “nosotros” comunista, para producir al pueblo-Uno, se privaría de comprender en qué forma se ejerce la lógica totalitaria. Por más que denunciara la desmesura del poder dictatorial, la expansión de la burocracia, la proliferación de aparatos que reducen a la función de meros ejecutores a los supuestos protagonistas de la vida de las instituciones, no vería aún que dictadura, burocracia y aparatos necesitan de un nuevo sistema de cuerpo<sup>608</sup>.

Rousseau había escrito en *Del contrato social*: necesitaríamos que antes de la ley el pueblo ya fuese como debiera serlo a partir de ella<sup>609</sup>. ¿No está claro que la empresa totalitaria persigue precisamente eso: asegurarse el cuerpo homogéneo que en adelante podrá recibir la voluntad *pública* –sea esta “estatal” o “social”– como voluntad *general*? ¿No está claro que en este sentido instrumentaliza la lógica democrática y anticipa como *presupuesto representativo* aquello mismo que se propone *realizar* –y va realizando–  *fácticamente* en la historia? ¿No está claro acaso que este es precisamente el sentido de intentar imponer *un tipo antropológico único*, pasible así de ser representado por cualquiera de las partes del cuerpo común sin que dicha parcialidad esté ya en

---

607 Cf. Lefort, “La lógica totalitaria”, art. cit., pp. 48-50.

608 Ibid., p. 51.

609 “Para que un pueblo naciente pueda gustar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas.” (Rousseau, *Del contrato social*, ob. cit., Libro II, cap. VII, p. 66)

condiciones de traicionar el carácter “universal” vinculado a la función representativa? ¿No está claro, por último, que esto mismo es lo que desde siempre se había entendido como *la empresa revolucionaria de la modernidad*?

Ahora que sabemos cuál es el *logos* de la empresa totalitaria, quizá ya estemos en condiciones de comprender –o mejor aún, de *descubrir*– cuál es su *método* fundamental. Como vimos, en algún momento Lefort lo describió como “la negación de la división social”, pero la fórmula, atinada, no es aún lo suficientemente explicativa. Intentemos desplegarla un poco más. ¿Cuál es “la división social” que se niega? Sin duda alguna, la tentativa de extender la praxeología del *homo oeconomicus* a todos los campos del saber y del hacer –fundamento más que suficiente para que Laval y Dardot hayan definido la razón neoliberal como nueva *razón global*<sup>610</sup>– supone la negación de al menos aquello que una terminología weberiana permitía describir como la división de la sociedad en una serie de “esferas de lo social”, portadora cada una de ellas de una lógica propia, autónoma y autotélica. Pero ni siquiera esto es suficiente. A la hora de definir el método fundamental del totalitarismo –vale decir, el *medio principal del que se vale* toda lógica totalitaria para intentar imponer la uniformidad antropológica a la que aspira–, la división esencial a la que se debe prestar la atención es, sin duda alguna, esa división que en el Estado de derecho separa lo *público* de lo *privado*, o si se prefiere, el “Estado” de la “sociedad civil”. Si el totalitarismo no puede ser definido como un fenómeno puramente “estatal”, pero tampoco se deja comprender según vimos como un fenómeno enteramente “social”, ello es porque, por su naturaleza, este apunta precisamente a la cancelación misma de esta división entre Estado y sociedad. En la formación social totalitaria, el pueblo-Uno y la Sociedad autotransparente son una y la misma cosa. Por ello, cuando uno se refiere a una formación social totalitaria, lo primero que debe saber es que, allí, “Estado total” y “Sociedad total” son en realidad figuras intercambiables, o lo que es lo mismo, categorías finalmente equivalentes.

En este sentido, como bien sabía el Orwell de 1984, *el rasgo distintivo fundamental de todo régimen totalitario* es siempre el mismo, a saber: *la instalación de un campo de visibilización permanente e indefinido* –he aquí la conexión estructural entre totalitarismo y panoptismo–, o lo que es lo mismo, la denegación de la *posibilidad* misma de la intimidad. Para cualquier lector de *Crítica y crisis* el objeto de esta maniobra es evidente: si la única obediencia requerida por el primer poder absolutista es una obediencia *externa* que se verifica en el espacio *público* de la *ley*, el Leviatán no podrá permitirse la *injusticia positiva* sin que esta genere una respuesta organizada por parte de quienes tienen que *padecer* dicha ley. Como muestra Koselleck en dicha obra, la persistencia de un espacio social –o, si se prefiere, de la dimensión humana de la intimidad– que

---

610 V. más arriba 1.3.2.

escapa al control del poder público es lo que permite pues la respuesta, la contestación. En efecto, la Revolución se incubaba en el espacio privado de la “sociedad civil”. Esto que la burguesía aprende por su propia experiencia revolucionaria ascendente, es exactamente lo mismo que ella deberá luego inhibir una vez que se consolide en el control del poder público. Y a ello responde, en primer término, todo el desarrollo de una “ideología” burguesa que intenta controlar no sólo el comportamiento público del ciudadano, sino también sus representaciones mentales, su cosmovisión. El totalitarismo no busca más que la consolidación última y definitiva de esta sutura. En el momento en que la burguesía comprenda hasta qué punto las representaciones mentales están vinculadas a los comportamientos –o lo que es lo mismo, hasta qué punto la “ideología” ha de encontrar una prolongación “praxeológica”– lo que en adelante acabará por volverse el nuevo objeto de control ya no serán simplemente las “ideas” de los hombres, sino más bien *el complejo de la vida humana en su conjunto*. Mucho más “materialista” de lo que comúnmente se cree, la burguesía estará entonces en condiciones de concebir, por fin, el dispositivo totalitario.

Interesa hacer notar lo siguiente: cuando ello ocurre, y el dispositivo totalitario parece en condiciones de asegurar la *constitución* del pueblo-Uno, la “democracia” *no se cancela*, sino que *cambia simplemente de registro*. Abandona el marco del Estado de derecho –marco dentro del cual la competencia política se mantiene abierta<sup>611</sup> y el “lugar vacío” del poder permanece estructuralmente vacío, puesto que su ocupación es, por definición, una ocupación siempre provisoria– e ingresa en el sendero de lo que ya tempranamente Tocqueville había llegado a intuir como una nueva clase de despotismo, a saber, el despotismo democrático o “despotismo de masas”<sup>612</sup>. Lefort describe así este gran hallazgo teórico de Tocqueville, de singular importancia a la hora de conceptualizar la nueva fase en la que parecieran haber ingresado las “democracias neoliberales”:

[...] no menos notable en la democracia moderna –y ello en contradicción con la dinámica política que evocábamos, con la representación del lugar del poder como lugar vacío– no[s] parece la creciente sujeción a una potencia impersonal que decide, para bien o para mal, sobre la existencia de cada uno. Esta potencia que Tocqueville descubría en el poder de Estado, del que él decía que las viejas palabras despotismo o tiranía no le convenían, podemos encontrarla también a través de las grandes burocracias modernas. Pero limitémonos al Estado. En él, el poder se ofrece como una instancia anónima, destinada a tomar a su cargo todos los aspectos de la vida social, desde la producción hasta la higiene o las recreaciones; poder tutelar, minucioso, reglamentario,

611 La apertura vendría garantizada por el principio de “igualdad de chance”, no en vano conceptualizado por Carl Schmitt como “el último principio de justicia material”. Cf. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, ob. cit., pp. 279-87.

612 Cf. Alexander de TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Trotta, 2010, Parte II, capítulo 7. Para una breve aproximación a esta cuestión del despotismo de masas en Tocqueville, Juan Antonio GONZÁLEZ DE REQUENA, “Nuestras tiranías. Tocqueville acerca del despotismo democrático”, *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXV, N° 1, 2013, pp. 61-80.

decía también Tocqueville, que vela sobre los individuos desde la infancia hasta la muerte. Es verdad que nuestro autor se detiene casi siempre en las constataciones, conformándose con describir los efectos de un proceso de centralización cuyo origen él rastrea en la monarquía absoluta. Pero, al menos *en un pasaje, arroja una súbita luz sobre la paradoja democrática*. Luego de señalar que “*esa suerte de servidumbre regulada, silenciosa y pacífica cuyo cuadro acabo de trazar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad y no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo*”, sostiene más adelante: “*Cada individuo sufre que se lo tenga sujeto, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo el que sostiene el otro extremo de la cadena.*”<sup>613</sup>

La afinidad entre este “despotismo de masas” y la caracterización que nosotros hemos venido ofreciendo de la formación social totalitaria es evidente. Ahora entendemos por qué de la “revolución democrática” se puede decir que ya contenía en germen esa degeneración suya llamada totalitarismo. La descripción de Tocqueville le cuadra a la perfección a este último: la coacción que este ejerce sobre el individuo –coacción tanto invisible como impersonal– es perfectamente compatible con algunas de las formas *exteriores* de su “libertad”. Como puede verse, superficial, o mejor aun *aparencialmente*, el “pueblo” *se presenta* más homogéneo que nunca, y ello refuerza la *impresión* de que *la voluntad pública es, en efecto, una voluntad general*. El consenso, de hecho, ya no es “tácito”, sino “explícito”. Y ello es así porque, al someterlo a un campo de visibilización permanente, el dispositivo totalitario no sólo obtiene la “tolerancia” del individuo, sino que, en cierto sentido, lo “inclina” incluso a manifestar su apoyo deliberado, su concurso o, como leíamos en boca de Haffner, su “entusiasmo”. Esto es lo que cierra del modo más paradójico posible la curiosa dialéctica entre democracia y totalitarismo establecida por Lefort. O lo que es lo mismo: lo que le permitirá al totalitarismo obtener, incluso, su imagen de *Überdemokratie*:

Lo que él [Tocqueville] nos hace pensar entonces es el extraño deslizamiento que se opera entre *no darse a nadie* –que es la forma misma de la libertad–, darse a algo que es como uno mismo, y reencadenarse [por último] a un poder impersonal y sin límite, en el sentido de que ya no es el de Otro<sup>614</sup>.

Ahora solo nos queda por ver de qué modo y en qué sentido esta misma *lógica del poder impersonal* puede ser emplazada no solo en el Estado, sino también en esa otra entidad aun más “anónima” e “irresponsable”<sup>615</sup> que llamamos Mercado.

---

613 Lefort, “Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»”, art. cit., p. 192, subrayados nuestros.

614 *Id.*

615 José Luis Villacañas analiza en los siguientes términos los efectos de *irresponsabilización* que acarrea consigo la lógica de mercado: “La recomendación clásica de un aristotélico consiste en no buscar directamente la felicidad, sino buscar los bienes de la tierra. La recomendación de Marquard era olvidar EL sentido, para gustar los diversos sentidos que genera la vida humana. Lo que hace de nuestro mundo un lugar tan problemático es la creciente reducción de esta pluralidad de bienes, de tal manera que todo se expresa en el denominador común de bien económico protegido por el derecho. Como consecuencia de esta reducción, la responsabilidad se tiende a ver como imputación, culpabilidad, reclamación, reparación. La decisión acerca de la responsabilidad la adscribimos a un técnico, el juez, que sentencia con independencia de nuestra comprensión de la misma. Esa decisión está relacionada con la legalidad, con la justicia legal, el único bien que reconoce el juez. La inocencia, en este mundo, sólo se rompe por un acto de consumo fallido, y se repara con una indemnización correspondiente. *La responsabilidad es un*

### 5.4.3. Del Estado total a la Sociedad total: la universalización del *homo oeconomicus*.

Según vimos, en la formación social totalitaria el Estado y la Sociedad se confunden, se entremezclan y aparecen co-implicados en una única instancia cuyos contornos y funciones específicas siempre son muy difíciles de precisar. Que en sus primeras manifestaciones históricas los regímenes totalitarios hubieran concentrado su mayor atención en el Estado no ha de extrañarnos –ontológicamente definible por su relación al *ius vitae et necis*, entonces el poder político<sup>616</sup> se conservaba fundamentalmente dentro de la instancia estatal–, pero, en cualquier caso, por la *lógica misma* que rige el desarrollo del fenómeno totalitario nosotros bien sabemos ya que la muerte del Estado no es en modo alguno impedimento para que este ahora se recree por el lado de la Sociedad. Digámoslo así: el mundo “pospolítico” o “postsoberano” no solo no es un mundo *posttotalitario*, sino que, en rigor, puede dar lugar a una forma de totalitarismo mucho insidioso y mucho más incontenible. En la medida en que la lógica totalitaria pareciera no tener ya exterior alguno –como si lo tenía, en cambio, el Estado respecto de la sociedad, o la lógica *nacional* respecto de la universalidad del *homo oeconomicus*–, ¿qué es lo que podrá detener la irrestricta proliferación de la “crematística” a la que al parecer estamos asistiendo?

Frente a un posible juicio por la pertinencia de esta tesis, se abren nuevas preguntas. La distinción entre lo público y lo privado, ¿está hoy a salvo? Y si no es así: ¿quién la niega? ¿Hay una estatización de la esfera privada o lo que se da es más bien una progresiva privatización de la esfera pública? Algunos dirán: que la Sociedad se haya impuesto sobre el Estado supone un triunfo de la libertad, porque la Sociedad es intrínsecamente plural y está compuesta de muy diversas “esferas de lo social”, cada una de ellas lo suficientemente autónoma y autotélica como para mantener a raya al fantasma del totalitarismo. Es cierto. Entonces habrá que decir es algo muy distinto: lo que se ha impuesto –o al menos, lo que se intenta imponer a través sobre todo de una *universalización* del *dispositivo evaluador*– ya no es la Sociedad total. Es más bien el Mercado total. Ahora bien, ¿alguien puede estar confiado de que sus efectos normalizadores no estén siendo tanto o más severos que los que habría podido soñar con imponer el Estado?

---

*estado de excepción de la vida del mercado*, de la misma manera que los tribunales lo son del trato social. Al tender al monopolio de la vida social, esta comprensión de las cosas, centrada en la legalidad y el dinero, cubre con un inmenso velo todos los demás bienes de la tierra. Justo porque este único sentido y bien a veces nos asfixia, buscamos EL sentido y EL bien reparador, compensador. La tendencia al monopolio del sentido económico se reproduce en la tendencia al monopolio de la búsqueda de un bien emancipador. Lo constante es la concentración de la mirada en algo Único, salvador de algo único y decepcionante.” (José Luis VILLACANA, “Responsabilidad y esferas de acción”, *Isegoría*, N° 29, 2003, p. 98, el subrayado es nuestro)

<sup>616</sup> Para esta relación entre poder político y derecho sobre la vida y la muerte de los individuos, cf. Schmitt, *El concepto de lo político*, ob. cit., cap. 3.

Como se habrá podido apreciar, a lo largo de nuestra investigación habíamos tenido especial cuidado de evitar consignar al Estado como *agente* de la acción totalitaria, y en todo momento habíamos preferido hablar más bien de un *poder público* al que deliberadamente sustraíamos a cualquier tipo de encasillamiento institucional. Las razones de esta precaución resultan ahora evidentes. Si la cuestión del totalitarismo era fundamentalmente una *cuestión ontológico-política* –y como habían demostrado tanto Lefort como Morin, muy probablemente *la* cuestión ontopolítica por antonomasia de la Modernidad–, entonces la muerte del Estado no era suficiente para dar por conjurada la amenaza de un “retorno” suyo. Ante todo, se trataba pues de preservar la posibilidad de concebir una forma de acción política totalitaria cuyos recursos fundamentales no pasaran ya por la administración de los aparatos del Estado, sino por los de la Sociedad. Que la Sociedad había tenido respecto del fenómeno totalitario mucho más peso del que habitualmente se le reconoce, era algo que ya estábamos en condiciones de saber desde la primera mitad del siglo XX incluso, por obras como las de Haffner o Neumann, aquí consultadas. Que esa Sociedad acabaría encontrando su forma totalitaria en la forma-Mercado era algo que no acabaría de revelarse sino hasta la segunda mitad del siglo, con la entrada en la escena histórica de eso que llamamos “neoliberalismo”.

Haber intuido esto es sin duda alguna uno de los grandes méritos teóricos del Foucault de los años 70, que no en vano llevaba la genealogía del neoliberalismo, mucho más atrás de lo que resulta habitual, hasta “el sujeto de interés de la filosofía empirista inglesa”<sup>617</sup>. Que Foucault sitúe el origen de toda esta historia –que no es otra que la historia del *homo oeconomicus*– en Locke o en Hume, y no directamente en Hobbes, es lo de menos. Mucho más importante es que Foucault lo vea emerger como *la palanca o el correlato subjetivo de una gubernamentalidad liberal que no por azar hallará en la “mano invisible” del mercado el refugio a través del cual intentar sustraerse a la supuesta voluntad de “totalización” de la soberanía política*. Foucault lo dirá con total claridad:

El carácter incognoscible de la totalidad del proceso no sólo rodea la racionalidad económica; también la funda. El *homo oeconomicus* es el único islote de racionalidad posible dentro de un proceso económico cuya naturaleza incontrolable no impugna la racionalidad del comportamiento atomístico del *homo oeconomicus*; al contrario, la funda. Así, el mundo económico es opaco por naturaleza. Es imposible de totalizar por naturaleza. Está originaria y definitivamente constituido por puntos de vista cuya multiplicidad es tanto más irreductible cuanto que ella misma asegura al fin y al cabo y de manera espontánea su convergencia. La economía es una disciplina atea; es una disciplina sin Dios; es una disciplina sin totalidad, y en una disciplina que comienza a poner de manifiesto no sólo la inutilidad sino la imposibilidad de un punto de vista soberano, de un punto de vista del soberano sobre la totalidad del Estado que él debe gobernar. La economía birla a la forma jurídica del soberano que ejerce su soberanía en el marco de un Estado lo que comienza a aparecer como lo esencial de la vida de una sociedad, a saber, los procesos económicos. El liberalismo, en su consistencia moderna, se inició precisamente cuando se formuló esa incompatibilidad esencial entre, por una parte, la multiplicidad no totalizable

---

617 Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 28 de marzo de 1979.



característica de los sujetos de interés, los sujetos económicos y, por otra, la unidad totalizadora del soberano jurídico<sup>618</sup>.

Lo que ni Foucault ni los neoliberales parecen poder prever en los años 70 u 80, es que, llegado el momento, también el Mercado podrá revelarse como una totalidad tanto o más asfixiante, inflexible y difícil de contrarrestar que cualquiera de los *soberanos* que lo hayan podido preceder en el terreno del pluriverso *político*. De hecho, para ello solo hará falta una cosa. Que su (praxeo)lógica se generalice, y alcance cada vez más *agentes* y cada vez más *esferas de lo social*. Del individuo al Estado, de lo público a lo privado, de lo íntimo a lo común, la universalización de la forma-empresa apunta a ello mismo, y, como tal, no es sino el correlato subjetivo de lo que sería la totalización –ahora sí, objetiva– de la forma-Mercado. Si ese punto se alcanza y la forma-Mercado se descubre finalmente como lo que es –v.g. la forma-Máquina–, entonces sí, su lógica podrá acabar revelándose como una lógica disciplinaria, que multiplicando su sesgo *ad infinitum*, hace finalmente imposible la libertad.

Que la racionalidad neoliberal acabara dando lugar a una nueva forma de totalitarismo no dejaría de ser una auténtica paradoja, ya que, si bien se mira, toda su historia no es sino la historia de una empresa intelectual traccionada precisamente por el intento de ahuyentar ese fantasma. Esta historia, esta verdadera genealogía de la racionalidad neoliberal, fue narrada de un modo inmejorable por el Foucault de *Nacimiento de la biopolítica*, que en su clase del 7 de febrero define en los siguientes términos “el campo de adversidad” frente al cual comienza a perfilarse la nueva concepción neoliberal de la política:

¿Cómo constituyeron su campo de adversidad, es decir, cómo encontraron *la lógica global del conjunto de los obstáculos enemigos o adversarios con los que se enfrentaban*? En ese aspecto, la experiencia del nazismo fue, creo, muy importante. El pensamiento liberal alemán, aunque haya sido relativamente discreto, no nació desde luego con la Escuela de Friburgo. Ya hacía años y años que gente como Lujo Brentano, por ejemplo, trataba de sostener, mantener los temas del liberalismo clásico en una atmósfera que, como es evidente, no le era demasiado favorable. En forma muy esquemática, podemos decir que prácticamente desde mediados del siglo XIX, y con una llegada sucesiva al escenario de la historia, había en Alemania unos cuantos obstáculos de monta, de grandes críticas al liberalismo, a la política liberal. Al respecto, esquematizaremos mucho las cosas y diremos [...]. De modo tal que, aun antes de la toma del poder por los nazis, había cuatro elementos: economía protegida, socialismo de Estado, economía planificada, intervenciones de tipo keynesiano; cuatro elementos que constituían otros tantos cerrojos contra una política liberal, y en torno a ellos los escasos partidarios del liberalismo que existían en Alemania habían entablado toda una serie de discusiones desde fines del siglo XIX. En cierto modo, sería ese legado disperso, esa serie de discusiones, lo que los neoliberales alemanes heredarían.

[...] *Todo esto tenía vasos comunicantes, claro está, pero no formaba un sistema. Ahora bien, el aporte del*

---

618 *Ibid.*, pp. 280-1.

*nazismo, en definitiva consistió en la coalescencia rigurosa de esos diferentes elementos, es decir la organización de un sistema económico en el cual la economía protegida, la economía de asistencia, la economía planificada y la economía keynesiana constituirían un todo sólidamente unido, cuyas distintas partes estaban ligadas con firmeza por la administración económica que se había instaurado. [...] Yo diría que el golpe de fuerza teórico, especulativo de los neoliberales alemanes frente a ese sistema nazi no fue decir, como decía la mayoría de la gente en la época, y sobre todo los keynesianos, por supuesto: ese sistema económico establecido por los nazis es una monstruosidad. Están combinando elementos que son, de hecho, heterogéneos, que encorsetan la economía alemana dentro de un armazón cuyos elementos son contradictorios entre sí y dispares. [...] Los ordoliberales se niegan a ver en el nazismo esa monstruosidad, esa incoherencia económica, esa solución de última instancia al punto final de la crisis. Dicen: el nazismo es una verdad o, mejor, el nazismo es el revelador de algo que es simplemente el sistema de relaciones necesarias existentes entre esos diferentes elementos. Los neoliberales dicen: tomen cualquiera de esos elementos. Hagan una economía protegida o bien una intervención de tipo keynesiano. Como es obvio, se trata en apariencia de cosas distintas, pero jamás se podrá desarrollar una sin llegar de uno u otro modo a la otra. [...] Y por consiguiente, intentaron señalar una suerte de invariante económico-política que podría identificarse en regímenes políticos tan diferentes como el nazismo y la Inglaterra parlamentaria, la Unión Soviética y la Norteamérica del New Deal; procuraron señalar esa invariante relacional en esos distintos regímenes, en diferentes situaciones políticas, y plantearon el principio de que la diferencia esencial no se daba entre socialismo y capitalismo y no era tampoco entre tal o cual estructura constitucional y tal otra. El verdadero problema era el existente entre una política liberal y cualquier otra forma de intervencionismo económico, ya adoptara la forma relativamente moderada del keynesianismo o la forma drástica de un plan autárquico como el de Alemania. Hay por lo tanto una determinada invariante que podríamos llamar, si les parece, invariante antiliberal, que tiene su propia lógica y su necesidad interna. Eso es lo que los ordoliberales descifraron en la experiencia del nazismo*<sup>619</sup>.

Como puede verse, al menos en su génesis, el sentido *antitotalitario* del neoliberalismo es evidente. También aquí, lo que aparece en un primer plano es el nombre del “nazi”. Pero a diferencia de lo que ese mismo nombre habría podido suponer para una “semiología” constituida desde una posición ilustrada más clásica –y vale decir, humanista– como la del “radicalismo jurídico francés”, aquí el “nazismo” aparece como el relevo o el “revelador” de otra cosa completamente distinta. Ahora el problema, o mejor aun, el riesgo, ya no viene representado por los posibles *excesos del soberano* –y, eventualmente, la posición de indefensión en la que quedaría el individuo frente a ellos–, sino más bien, y acaso sobre todo, por la cuestión de una *creciente inflación del Estado* y de los *efectos de masificación* que este introduciría consigo<sup>620</sup>.

Es frente a una amenaza de este tipo que el neoliberalismo surge y se ofrece como un *programa de reformas estructurales* que estaría en condiciones de atacar el problema de *raíz*. El problema, como se ve, tiene un nombre bien definido: el Estado. Pero como resulta obvio, desde

---

619 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 117-22, todos los subrayados son nuestros.

620 Para la comparación de estas dos maneras de entender el problema *liberal* de la “limitación del ejercicio del poder público”, cuyas respectivas genealogías Foucault remonta al “radicalismo jurídico francés” y al “utilitarismo inglés”, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 17 de enero.

una óptica neoliberal lo que hay que combatir *no* es tanto el Estado entendido ya como *el conjunto de sus aparatos* –como tendremos ocasión de ver de inmediato, el *poder* soberano del Estado es imprescindible para poder llevar a cabo la *agenda* neoliberal–, sino más bien algo que acaso cabría definir mejor designándolo simplemente como su *lógica* o su *racionalidad*, es decir, toda esa concepción filosófica de origen contractualista que veía en la realización del Estado la consumación de una antigua promesa de igualdad final y definitiva entre los hombres.

Toda la portentosa “ambigüedad” que el neoliberalismo pareciera expresar frente al Estado –siempre, claro está, desde una óptica externa a la del propio neoliberalismo–, procede precisamente de este punto. A diferencia del liberalismo clásico, el neoliberalismo no puede limitarse a fijar una *agenda* más allá de la cual el Estado no debiera permitirse ya avanzar. O lo que es lo mismo: no puede limitarse a tratar de contener el desarrollo histórico de un Estado que, en efecto, ya ha sido desarrollado. A diferencia de sus predecesores del siglo XVIII, lo que los neoliberales ya no se pueden permitir es la *ingenuidad naturalista* del “laissez-faire”. Desde el punto de vista de sus propios intereses, negar el Estado, ignorarlo, sería sencillamente un suicidio. Lo que hay que hacer –y a ello apunta su *agenda*, que es una agenda de *intervención* “liberalizadora”, pero *intervención* al fin y al cabo– es todo lo contrario. Es decir, el neoliberalismo debe tomar al Estado bajo su control para poder así deconstruirlo y *volver a edificarlo sobre un fundamento totalmente distinto*. El objetivo es poder concebir –y así concibieron los ordoliberales a la naciente República Federal Alemana que estaban ideando ante el vacío de “una historia claudicante”– un *Estado radicalmente económico*:

Un marco alemán firme, un índice de crecimiento satisfactorio, un poder adquisitivo en expansión, una balanza de pagos favorable son en Alemania, sin lugar a dudas, los efectos de un buen gobierno, pero hasta cierto punto también, y más aún, la manera como se manifiesta y se refuerza sin cesar el consenso fundador de un Estado que la historia, la derrota o la decisión de los fundadores, como les parezca, acababa de poner fuera de la ley. El Estado recupera su ley, recupera su ley jurídica y recupera su fundamento real en la existencia y la práctica de esa libertad económica. La historia había dicho “no” al Estado alemán. De ahora en adelante, será la economía la que le permita afirmarse. El crecimiento económico sigue ocupando el lugar de una historia claudicante. [...] Tenemos aquí, en la Alemania contemporánea, un Estado que puede calificarse de radicalmente económico, si tomamos el adverbio en su sentido estricto: que su raíz es precisamente económica. [...] ahí tenemos algo novedoso. Y si es verdad que nos mantenemos en una gubernamentalidad de tipo liberal, advertirán qué desplazamiento se produjo con respecto a lo que era el liberalismo programado por los fisiócratas, por Turgot, por los economistas del siglo XVIII cuyo problema era exactamente opuesto, porque en ese siglo debían resolver la siguiente tarea: sea un Estado existente, un Estado legítimo, un Estado que funciona ya en el estilo de la plenitud, de la completitud administrativa bajo la forma de Estado de policía. El problema era: dado este Estado, ¿cómo vamos a poder limitarlo y, sobre todo, a dejar lugar a la necesaria libertad económica dentro de este Estado existente? Pues bien, los alemanes tenían que resolver el problema exactamente opuesto. Dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir del espacio no estatal que es el de una libertad económica?

El “problema” del neoliberalismo pasa pues “por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado”<sup>621</sup>. Ese el desafío al que se enfrentaban los neoliberales, y la forma de resolverlo pasará básicamente por la siguiente maniobra: extrapolar los principios fundamentales del Estado de derecho del terreno propiamente jurídico o jurídico-político a un plano directamente económico. Esta es la “solución” que empieza a gestarse ya desde el Coloquio Walter Lippmann, pero cuya fórmula más acabada, como hace notar Foucault, se la debemos muy probablemente a Hayek. En cualquier caso, y con independencia del problema de los méritos de su autoría, lo importante aquí es: (i) comprender en qué consistirá exactamente dicha “solución”; (ii) pero también –y acaso sobre todo– llegar a ver cuál es el *horizonte* o, mejor aun, el “problema” futuro del que los neoliberales creían poder estar escapando a través de una solución de este tipo.

Dicho de otro modo, si se quiere comprender *a qué responde esa absolutización del plano económico y del valor de la competencia* –en eso, y no en otra cosa, consistirá la “solución” vehiculada por la ideología neoliberal<sup>622</sup>–, quizá haya que prestar atención no sólo al *pasado* “totalitario” del que los neoliberales dicen estar huyendo, sino también, y acaso muy especialmente, al *futuro* no menos “sombrio” que intentarán por todos los medios comenzar a deconstruir. Lo que se pone en juego aquí es pues la cuestión de la *complementariedad* entre la *entronización neoliberal de la competencia* y el *análisis histórico y sociológico del capitalismo* desplegado por estos, para entender lo cual quizá resulte oportuno referirnos ahora a la discusión que estos mantienen con Schumpeter. De hecho, es el propio Foucault quien espera obtener de esta comparativa una comprensión mucho más precisa de la “especificidad” del arte neoliberal de gobierno y de “los objetivos políticos e históricos que [este] se asigna”. De modo que veamos con cierto detenimiento qué es lo que dice Foucault al respecto:

En el fondo, esos economistas, trátese de Schumpeter, de Röpke, de Eucken, parten (ya insistí en ello, lo menciono una vez más) del problema weberiano de la racionalidad e irracionalidad de la sociedad capitalista<sup>623</sup>.

621 *Ibid.*, p. 137.

622 Cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, clase del 21 de febrero. Si, ya en el Coloquio Walter Lippmann, Louis Rougier es el primero en señalar la necesidad de “un *intervencionismo jurídico* del Estado” que le dé un “marco” neoliberal “a la vida económica” (p. 166); y los ordoliberales son los primeros en darle *un sentido preciso* a ese intervencionismo haciendo ver, como dice Foucault, que “la innovación institucional que es preciso poner en práctica en este momento es la aplicación a la economía de algo que en la tradición alemana se denomina *Rechtsstaat* y que los ingleses llaman *rule of law*, el Estado de derecho o imperio de la ley” (p. 173); a Hayek es a quien deberíamos según Foucault la identificación de este principio con una *defensa irrestricta de la competencia*: “La economía es un juego y la institución jurídica que la enmarca debe pensarse como regla del juego. El *rule of law* y el Estado de derecho formalizan la acción del gobierno como un prestador de reglas para un juego económico cuyos únicos participantes, y cuyos únicos agentes reales, tienen que ser los individuos o, digamos, si lo prefieren, las empresas. Un juego regulado de empresas dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado: tal es la forma general de lo que debe ser el marco institucional en un capitalismo renovado. Regla de juego económica y no control económico social deseado.” (p. 180)

623 Foucault se había ocupado de esta “genealogía” weberiana del ordoliberalismo alemán en la clase del 7 de febrero, en la que se lee: “En fin, me refiero a Max Weber, que sirve a unos [Escuela de Friburgo] y otros [Escuela de

Schumpeter, como los ordoliberales, y éstos como Weber, creen que Marx o en todo caso los marxistas se equivocan al buscar el origen exclusivo y fundamental de esa racionalidad e irracionalidad de la sociedad capitalista en la lógica contradictoria del capital y su acumulación. *Schumpeter y los ordoliberales consideran que no hay contradicción interna en la lógica del capital y su acumulación* y que, por consiguiente, *desde un punto de vista económico y sólo económico, el capitalismo es perfectamente viable*. Tales son, a grandes rasgos, las tesis comunes a Schumpeter y los ordoliberales.

Y aquí empiezan las diferencias. Pues para Schumpeter, si bien es cierto que, [en el plano del] mero proceso económico, el capitalismo no es contradictorio en absoluto, [...] *histórica, concretamente, el capitalismo no puede dissociarse de las tendencias monopolíticas*. Y esto no a causa del proceso económico, sino *por razones que son las consecuencias sociales del proceso de competencia, es decir el hecho de que la organización misma de ésta y su dinámica exijan, y exijan necesariamente, una organización cada vez más monopolítica*. [...] Hay una tendencia a la centralización, hay una tendencia a una incorporación de la economía a centros de decisión cada vez más próximos a la administración y el Estado. Ésta es entonces la condena histórica del capitalismo: condena en términos de fatalidad histórica. *Para Schumpeter, el capitalismo no puede evitar esa concentración, es decir que no puede evitar que se produzca, dentro de su mismo desarrollo, una suerte de pasaje al socialismo, o sea – pues tal es la definición del socialismo para Schumpeter– “un sistema en el cual una autoridad central va a poder controlar los medios de producción y la producción mismas”*. Ese tránsito al socialismo se inscribe por tanto en la necesidad histórica del capitalismo, no por un ilogismo o una irracionalidad propia de su economía, sino *a causa de la necesidad organizacional y social acarreada por un mercado competitivo*<sup>624</sup>.

También contra eso –contra la amenaza de un futuro irremediamente “socialista” como el que había previsto Schumpeter en su clásico *Capitalismo, socialismo y democracia*<sup>625</sup>– es que opera la lógica ordoliberal. El fantasma del totalitarismo no está sólo atrás, sino también delante. Y, en rigor, contra ese fantasma es que el arte neoliberal de gobierno deberá desplegar no sólo un “intervencionismo jurídico” (destinado a establecer, como vimos, el *marco* formal donde habrá de librarse la competencia económica), sino también toda una “intervención social” que debiera permitir “anular, enjugar las tendencias centralizadoras que, en efecto, [como había visto Schumpeter, y antes de él, el propio Weber] son inmanentes a la sociedad capitalista y no a la lógica del capital.”<sup>626</sup> En efecto, entre una “política del marco” –que prioriza lo que Walter Eucken había llamado las “acciones ordenadoras” por sobre las “reguladoras” por permitir aquellas un tipo de

---

Fráncfort] de punto de partida y de quien podría decirse, para esquematizar de una manera drástica su posición, que en Alemania, a comienzos del siglo XX, actúa a grandes rasgos como la persona que ha desplazado el problema de Marx. Si éste procuró definir y analizar lo que podríamos llamar en pocas palabras la lógica contradictoria del capital, el problema de Max Weber y lo que Max Weber introdujo, a la vez en la reflexión sociológica, la reflexión económica y la reflexión política alemana, no es tanto el problema de la lógica contradictoria del capital como el de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista. Ese paso del capital al capitalismo, de la lógica de la contradicción a la división de lo racional y lo irracional, es a mi juicio, y vuelvo a ser muy esquemático, lo que caracteriza el problema de Max Weber.” (*Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 115-6)

624 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., pp. 184-5, subrayados nuestros.

625 Cf. Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1983, Tomo 1, Parte Segunda, “¿Puede sobrevivir el capitalismo”, pp. 95-219.

626 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 186.

intervencionismo menos invasivo y más “estructural”<sup>627</sup>– y una “política de sociedad” (*Gesellschaftspolitik*) –que a través de lo que los alemanes llaman una “política social individual” tiende a contrarrestar la tendencia “antieconómica” a la socialización de la protección social característica del Welfare State<sup>628</sup>– los ordoliberales confían en poder *mantener la lógica del capital en toda su pureza*. Este es el objetivo último de su racionalidad de gobierno. Y no es extraño. Después de todo, si bien se mira, de ello dependería según ellos el futuro de la libertad.

Desplegada en el contexto de lo que se dio en llamar “una economía social de mercado”, y acompañada de “una ética social de la empresa”, la *absolutización del valor de la competencia* tiene que ver precisamente con esto mismo. Es decir, lo sepan o no, lo que los neoliberales elogian *en la competencia* no es en realidad la competencia misma. Es más bien la posibilidad de que la Historia no llegue jamás a su Fin, o lo que es lo mismo, la posibilidad de que el Fin de la Historia sea, después de todo, el principio de una Historia Indefinida.

Ahora bien, esta ilusión no es en realidad nada nuevo. Como demostró el Foucault de *Seguridad, territorio y población*, el sueño de una historia indefinida discurre en paralelo al de la nueva comunidad universal al menos desde 1648 –y no desde 1789 o 1989, como han podido o querido creer algunos–. En efecto, junto a la fantasía teológico-política de un Estado mundial que vendría a ser algo así como el relevo laico y moderno del antiguo sueño imperial, de Westfalia también emerge la idea de una multiplicidad irreductible que busca perpetrarse como tal multiplicidad a través precisamente del juego indefinido de la competencia. Desde el comienzo mismo de la Modernidad no hay pues ni un solo momento en el que la fantasía de la Revolución Mundial no se haya visto contrarrestada y secretamente socavada por su verdadero antagonista, el deseo de la Reforma Permanente. Hacia mediados del siglo XX el obstáculo que se le opone a este deseo es sin embargo evidente. Si la competencia no se dota de sus propios mecanismos de reciclaje, la reunificación final será sencillamente inexorable.

Los primeros neoliberales diseñan toda una serie de mecanismos y dispositivos que a través de la promoción de la competencia apuntan precisamente a propiciar esta desconcentración, o que según vimos la tienen al menos como su objetivo expreso y declarado. Puesto que sus límites

---

627 *Ibid.*, pp. 146-52.

628 La “política social individual” consiste básicamente en una *privatización de las estrategias de cobertura frente a los riesgos*. La nueva responsabilidad del Estado pasaría pues por garantizar no la prestación en sí misma, sino un funcionamiento de la economía que permita un nivel de ingresos que habilite a las personas “sea directamente y a título individual, sea por el medio colectivo de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada”. El sentido estratégico de esta nueva política social es que esté en condiciones de acompañar el proceso económico, en lugar de contrarrestarlo, como sucedía con la política social “contrapuntística” característica del Estado de bienestar. Para los lineamientos básicos de esta “política social privatizada”, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clase del 14 de febrero, pp. 152-5.

ecológicos no se han vuelto aún evidentes, todo el problema de la viabilidad del capitalismo se ve reducido pues al análisis de su dinámica netamente social. Desde una óptica neoliberal, si se quiere hacer de la formación social capitalista una formación social históricamente definitiva lo único que es preciso conseguir es que la lógica de la competencia pueda mantenerse de forma indefinida. Este es el objetivo y a ello se encamina ese *programa de generalización de la forma-empresa* que es el alfa y omega de lo que algunos –como Rüstow por ejemplo– llegaron a definir, no ya como *Gesellschaftspolitik*, sino, incluso, como una *Vitalpolitik*:

Y por último, es menester que la vida misma del individuo –incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación– haga de él algo así como una suerte de empresa permanente y múltiple. Esa *reinformación de la sociedad de conformidad con el modelo de la empresa, de las empresas, y esto hasta en su textura más fina*, es entonces uno de los aspectos de la *Gesellschaftspolitik* de los ordoliberales alemanes<sup>629</sup>.

Ahora lo vemos. Puesto que se desarrolla en el seno de una sociedad burguesa, y que debe contar por ello con *la colaboración activa de un sujeto “libre”*, en última instancia el éxito del programa neoliberal depende de su capacidad para prolongarse en la vida misma de las personas; o lo que es lo mismo: de su capacidad para desarrollarse no solo como *marco formal* de una competencia económica entre empresas, sino como *potencia vital* del propio sujeto burgués. Si quiere triunfar, el *homo oeconomicus* debe pasar pues del terreno de “la producción y comercialización de la bienes y servicios” –tal y como establecería una definición más o menos clásica del campo económico– al terreno del amor, de la amistad, del entretenimiento, etc. Debe dejar de ser concepto económico para devenir valor cultura. En definitiva, debe ser capaz de desarrollarse como una auténtica microfísica del poder, hasta poder *reencarnarse* como praxeología y englobar, por fin, la vida toda:

. [...] la idea de los ordoliberales de hacer de la empresa, de tal modo, el modelo social universalmente generalizado sirve de soporte, en su análisis o su programación, a lo que ellos designan como la reconstrucción de toda una serie de valores morales y culturales que podríamos calificar de valores “calientes”, justamente presentados como la antítesis del mecanismo “frío” de la competencia. En efecto, *con ese esquema de la empresa se intenta hacer que el individuo*, para emplear el vocabulario que era clásico y estaba de moda en la época de los ordoliberales, *ya no esté alienado con respecto a su medio de trabajo y al tiempo de su vida*, a su pareja, a su familia y a su medio natural. La cuestión pasa por reconstituir alrededor del individuo puntos de anclaje concretos, reconstitución de puntos de anclaje que forman lo que Rüstow llamaba *Vitalpolitik*. El retorno a la empresa es a la vez, entonces, una política económica o una política de economización de la totalidad del campo social, de viraje hacia la economía de todo el campo social, pero también una política que se presenta o se pretende como una *Vitalpolitik* cuya función será *compensar lo que el juego de la competencia propiamente*

---

629 Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 239, el subrayado es nuestro.

*económica tiene de frío, impasible, calculador, racional, mecánico*<sup>630</sup>.

Ahora bien, cuando la política social deja de ser una “política social” en el sentido convencional del término, y comienza a ser concebida como una “política de la vida” que atañe en cambio a los aspectos más íntimos y más cotidianos de nuestro desarrollo *personal*, ¿no habremos entrado ya en el terreno de una deliberada construcción ortológica del sujeto? ¿No veremos asomar allí eso que una retórica abiertamente revolucionaria habría designado acaso como el problema del “hombre nuevo”? ¿Bastará que no se valgan de medios *explícitamente* coactivos para que no reconozcamos en ello una amplia maniobra de ingeniería social? O dicho de otro modo: ¿en qué momento comenzaremos a sospechar que, tras la supuesta defensa de la “libertad” del individuo y de la “autonomía” de la sociedad, lo que hay en realidad detrás del neoliberalismo es más bien una “filosofía de la praxis” que, también en este caso, juega a producir el tipo antropológico único y universalizable que pueda permitir un acople perfecto entre el particular y el general, entre el individuo y la sociedad?

#### ***5.4.4. El momento de la anagnórisis. El mundo post-2008 o de la metamorfosis de la “hegemonía” neoliberal en neototalitarismo de mercado.***

Antonio Gramsci había hablado en los *Cuadernos de la cárcel* de una forma de sociedad civil “en la que el individuo particular *se gobierne por sí mismo sin que por ello este su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política*, sino por el contrario, se convierta en *su continuación normal, en su complemento orgánico*.”<sup>631</sup> Según Gramsci, en esa *complementariedad orgánica* entre lo general y lo particular –vale decir, entre la sociedad y el individuo– era donde era posible medir el auténtico *potencial de “universalidad”* de una clase dirigente, y por ello mismo, allí –en esa *complementariedad*, y no en otra cosa– era donde era preciso buscar, según él, los *indicios* de una verdadera hegemonía.

Por su inscripción dentro de un “comunismo crítico” que recogía lo mejor de la tradición liberal ilustrada<sup>632</sup>, es evidente que cuando Gramsci hablaba de una *complementariedad orgánica* entre el autogobierno del individuo y el gobierno de la sociedad, lo que tenía en mente no era tanto una sociedad en la que el individuo fuese una función de la sociedad –como sucedía según él en el caso de la sociedad fordista–, sino, por el contrario, un tipo de sociedad que estuviera más bien a la

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 240, subrayado nuestro.

<sup>631</sup> Gramsci, Q8, §130, subrayados nuestros.

<sup>632</sup> Cf. Domenico LOSURDO, *Antonio Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2015, muy especialmente, cap. 5.



altura de las promesas ilustradas de emancipación. Dicho de otra manera, en ese acople entre la particularidad del individuo y la universalidad de la sociedad, era el individuo –y su necesidad de ingresar en el reino de la libertad– lo que debía imprimir su forma a la sociedad, y no viceversa. Ahora bien, que la condición “hegemónica” de una clase dirigente no pueda ser determinada más que *de un modo indiciario* –en este caso, a través de la “libertad” con la que se “autogobiernan” los individuos en el seno de la sociedad democrático-burguesa– plantea no obstante un importante problema, a saber: ¿no bastará acaso con no ejercer una *coacción directa* sobre individuo para poder dar esta exigencia de la lógica hegemónica por satisfecha?

Desde el vamos la cuestión de la “hegemonía” queda pues *sujeta al mismo tipo de equívoco* que de Hobbes en adelante venía amenazando la *legitimidad* de la “representación” política moderna. O lo que es lo mismo: en la medida en que la cuestión *política* de la *representatividad* queda intrínsecamente entrelazada con la cuestión *estética* de su *teatralización*, también de la “hegemonía” puede decirse que su (*pseudo*)*satisfacción idealista* es siempre una posibilidad latente. De hecho, bien podríamos preguntarnos lo siguiente. ¿Qué sucedería si se hubiese alcanzado ya la posibilidad de gobernar a los *individuos* de suerte tal que estos pudieran ser *conducidos* por la “sociedad” *sin tener jamás la ocasión real de hacer visible su mayor o menor contenido*? ¿Qué ocurriría si ya contásemos con un dispositivo que le hurtara al *individuo* toda *ocasión real de manifestar* su verdadera *voluntad* (por ejemplo, por la sencilla razón de que el conjunto de “*condicionantes*” *materiales* de la acción ha adquirido una dimensión tal que, en última instancia, ella –la voluntad– acaba por volverse una entelequia “metafísica”, *imposible de ser postulada en la historia*)? ¿No interpretaríamos acaso esta mecanización exógena de la “acción” del individuo en los términos de una aquiescencia? ¿No haríamos de este “hecho” un “acto”? ¿No daríamos a esta manipulación *técnica* de su conducta una inmediata prolongación hermenéutica de tipo *moral*?

Ahora bien, según vimos, este era precisamente el tipo de operatoria que caracterizaba la lógica del dispositivo totalitario. O para ser del todo exactos, el tipo de operatoria en la que habíamos visto desvelarse su verdadera naturaleza ontológico-política. Digámoslo pues abiertamente y con la mayor claridad posible: con su capacidad para invisibilizar el soporte coactivo de su funcionamiento, con su capacidad para hacer de la resignada impotencia de los individuos la base de un supuesto consentimiento tácito, el *dispositivo totalitario* no será sino *la más perfecta realización histórica* de esa “satisfacción idealista” de la lógica “hegemónica” de la que hablábamos más arriba. Si además consigue hacer pasar dicho “consentimiento tácito” por el “respaldo” de una “mayoría silenciosa”, el totalitarismo habrá dado el último de sus pasos, es decir, habrá conseguido blindarse con el más insigne de los lustres, el lustre de una legitimación “democrática”.

Ahora intentaremos ver de qué manera se produce para el caso del neoliberalismo esta

reversión de “hegemonía” en totalitarismo. El clivaje lo encontramos, claro está, en el año 2008, cuando la estrategia de una disolución financiera de las contradicciones sociales entra finalmente en crisis. Entonces la reducción del hombre a *homo oeconomicus* dejará de ser una *opción* moral entre otras, para pasar a ser, de un modo mucho más crudo e irresistible, un *imperativo* del biopoder, una exigencia suya innegociable. A partir de entonces, los *motivos* que explican por qué el sujeto contemporáneo continúa “adhiriéndose” a la racionalidad neoliberal de gobierno ya no serán los mismos. Y de igual modo, la racionalidad homo-oeconómica ya no se contentará con regir solo una parcela del ser del hombre –la parcela que definía su inscripción como agente de una trama económica de producción y comercialización– sino que aspirará a gobernarlo globalmente, es decir, en la totalidad de su existencia.

En esas condiciones, que la teoría siguiera hablando de “hegemonía” –en lugar de adoptar abiertamente el concepto de “totalitarismo”–, ello no podría deberse más que a una impotencia o a un acobardamiento de su parte.

#### 5.4.4.1. La absolutización del *homo oeconomicus* en la historia intelectual.

Pero antes de ingresar de lleno en el plano material de la historia quizá convenga ver cómo esta misma absolutización del *homo oeconomicus* se había ido tejiendo previamente ya en el campo de la propia historia intelectual del neoliberalismo. De hecho, como había sucedido antes con otras lógicas políticas modernas –e.g. con la lógica democrática según Tocqueville, o al decir de Gramsci con la propia lógica keynesiano-fordista del “americanismo”<sup>633</sup>–, también aquí habrá que esperar a que el neoliberalismo desembarque en tierras norteamericanas para que su lógica pueda desplegarse, por fin, en toda su pureza. Veamos a grandes rasgos cómo se fue dando ese proceso. Más o menos por los mismos años en que Rüstow desplegaba su argumento de la *Vitalpolitik*, Röpke podía defender en cambio la necesidad de limitar el ámbito de influencia de las dinámicas competitivas, ya que si “la competencia es un principio de orden en el dominio de la economía de mercado”, no parece por el contrario “un principio sobre el cual sea posible levantar la sociedad

---

633 “América no tiene grandes «tradiciones históricas y culturales» pero no está tampoco gravada por esta capa de plomo: es ésta una de las principales razones –ciertamente más importante que la de la llamada riqueza natural- de su formidable acumulación de capitales, no obstante el nivel de vida superior, en las clases populares, al europeo. La no existencia de estas *sedimentaciones viscosamente parasitarias dejadas por las fases históricas pasadas*, ha permitido una base sana a la industria y especialmente al comercio y permite cada vez más la reducción de la función económica representada por los transportes y por el comercio a una real actividad subalterna de la producción, incluido el intento de absorber estas actividades en la actividad productiva misma.” (Gramsci, Q22, §2, subrayado nuestro)

entera”. Desplegada en *La crisis social de nuestro tiempo*, la tesis de Röpke dice lo siguiente:

No pidamos a la competencia más de lo que puede dar. Se trata de un principio de orden y de dirección en el ámbito específico de la economía de mercado y la división del trabajo, no de un principio sobre el cual sea posible levantar la sociedad entera. *Moral y sociológicamente es un principio peligroso, más disolvente que unificador*. Si la competencia no debe actuar como un explosivo social ni degenerar al mismo tiempo, presupone un encuadramiento tanto más fuerte al margen de la economía, un marco político y moral tanto más sólido<sup>634</sup>.

Citada *in extenso*, la tesis de Röpke muestra por qué el universo intelectual del ordoliberalismo alemán no podía ser jamás el ámbito en la cual la lógica neoliberal alcanzara toda su radicalidad. El neokantismo y weberismo de buena parte de sus miembros impedían esa absolutización de la esfera económica que caracteriza a buena parte del pensamiento neoliberal contemporáneo. No será pues dentro del universo intelectual europeo, sino del otro lado del Atlántico, donde la ideología neoliberal devendrá “foco utópico”, pensamiento vivo, o como diría el propio Foucault, “toda una manera de ser y pensar”<sup>635</sup>.

En este punto, el desembarco de los liberales austríacos en Norteamérica será esencial a la hora de explicar la evolución de la ideología neoliberal. De hecho, donde más se aprecia la diferencia entre una y otra corriente no es sino respecto de una cuestión que, en efecto, el neoliberalismo norteamericano hereda de las obras de dos pensadores como son Von Mises y Hayek. Nos referimos, claro está, al concepto mismo de lo que sea que debe entenderse por “economía”, y más exactamente a esa *identificación entre economía y praxeología* que el primero de ellos había establecido en 1949 en *Human Action*. Aportada por Gary Becker en 1977, basta con leer la siguiente definición del *objeto económico* para comprender que en *esa intuición filosófica* –y no en otra cosa– es donde se halla, sin duda alguna, la señal de identidad de lo que Foucault llamaba con acierto el neoliberalismo austro-norteamericano:

La ciencia económica está entrando en una tercera era. Durante la primera se consideraba que la economía se limitaba al estudio de los mecanismos de producción y de consumo de bienes materiales, y que no iba más lejos (la teoría tradicional de los mercados). En un segundo momento, el campo de la teoría económica fue ampliado al estudio del conjunto de los fenómenos *mercantiles*, es decir, a los que daban lugar a una relación de intercambio monetario. En la actualidad, el campo del análisis económico se extiende al *conjunto de las conductas humanas* y de las decisiones correspondientes. No es el carácter mercantil o material del problema lo que define a la Economía, sino la naturaleza misma de éste; toda cuestión que plantee un problema de asignación

---

634 Cito por Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 241, subrayado nuestro.

635 “En todo caso, creo que podemos decir lo siguiente: por todas las razones históricas muy banales que acabo de mencionar, el liberalismo norteamericano no es –como lo es en Francia en estos días y como lo era aún en la Alemania de la inmediata posguerra– una mera elección económica y política formada y formulada por los gobiernos o en el medio gubernamental. En Norteamérica, el liberalismo es toda *una manera de ser y pensar*. [...] Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sólo ni tanto como una alternativa política; digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo *una especie de foco utópico siempre reactivado*.” (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 219, subrayados nuestros)

de recursos y de opciones en el marco de una situación de escasez caracterizada por el enfrentamiento de objetivos alternativos, pertenece a la economía y puede ser estudiado por el análisis económico<sup>636</sup>.

La obra de Gary Becker será esencial para darle a esta intuición filosófica una exhaustiva prolongación científico-positiva en el campo de las ciencias aplicadas. Pero lo esencial ya estaba hecho. Se trata de haber conseguido *identificar la racionalidad económica como la forma general de toda racionalidad práctica*<sup>637</sup>. La ciencia económica siempre había tenido un costado práctico – es decir, siempre había ayudado a orientar la gestión de procesos materiales como los procesos de producción, comercialización y distribución de bienes y servicios–, pero ahora los estudios de Gary Becker nos *enseñaban* –y ello en el doble sentido de *mostrar*, pero también de *prescribir*: ya que lo que “muestran” lo muestran como “máximamente eficaz” y, por tanto, como “exitoso”, “deseable”– a calcular los beneficios de un contacto, los costes de una amistad, las perspectivas de rentabilidad de un determinado amor. Entendida como una lógica *general* de la maximización del beneficio, la “economía” dejará de ser pues una mera ciencia para devenir una filosofía de la praxis, o, mucho más sencillamente, una *moral*.

En esa *absolutización praxeológica de la economía*<sup>638</sup> es donde se esconde no solo la *especificidad* del neoliberalismo norteamericano<sup>639</sup>, sino, a decir verdad, su gran *golpe de efecto*. Pero ahora toca ver en qué momento y de qué modo esta “utopía” consigue pasar del pensamiento a la realidad, o lo que es lo mismo, del plano de la ideología al de la materialidad histórica efectiva. Solo entonces podrá hacerse manifiesta una curiosa metamorfosis por medio de la cual de una primera fase *antitotalitaria* en la cual la *racionalidad neoliberal* había estado puesta al servicio de la descentralización y desarticulación de un creciente poder del Estado<sup>640</sup>, veremos emerger una

---

636 Becker, “The Economic Approach to Human Behaviour”, artículo citado, en este caso cito por Lepage, *Mañana, el capitalismo*, ob. cit., pp. 22-3.

637 Para la generalización del modelo del *homo oeconomicus* a todas las formas de comportamiento, cf. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., clases del 21 y 28 de marzo.

638 En la línea del argumento de Rüstow sobre la *Vitalpolitik*, con ello se relaciona al decir de Foucault la voluntad de Hayek de hacer del liberalismo una *utopía*, un *pensamiento vivo*: “Me referiré a alguien que no es exactamente norteamericano, puesto que se trata de un austríaco de quien hablamos varias veces, pero que vivió en Inglaterra y Estados Unidos antes de volver a Alemania. Es Hayek, que decía, hace algunos años: lo que necesitamos es un liberalismo que sea un pensamiento vivo. El liberalismo siempre dejó a los socialistas la tarea de fabricar utopías, y el socialismo debió a esa actividad utópica o utopizante gran parte de su vigor y de su dinamismo histórico. Pues bien, el liberalismo también necesita una utopía. A nosotros nos toca hacer utopías liberales, pensar según la modalidad del liberalismo, en vez de presentarlo como una alternativa técnica de gobierno. El liberalismo como estilo general de pensamiento, análisis e imaginación.” (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 219)

639 Sin duda alguna, lo específico del neoliberalismo norteamericano es que la lógica homo-oeconómica *aparezca completamente despejada de cualquier otra lógica complementaria*, o lo que es lo mismo, *de cualquier contrapunto o amortiguador praxeológico* que pueda de algún modo atemperarla. En efecto, como vimos, la idea de una *Vitalpolitik* empresaria estaba presente ya en el ordoliberalismo alemán, pero en el contexto intelectual y socio-político europeo, ella nunca habría podido ser expuesta o explicitada con tanta crudeza.

640 Esta misma idea la reencontramos en la Francia de los años 70, en el desmonte del Estado-providencia edificado a la salida de la Segunda Guerra Mundial. Y si hemos de hacer caso a Donzelot, también allí sería esto mismo lo que explica ese cierto entusiasmo que despierta en la sociedad francesa la primera recepción de las lógicas neoliberales de “autogestión”. Cf. Donzelot, *La invención de lo social*, ob. cit., cap. IV: “La movilización de la sociedad”, pp. 129-87.

variante suya de orden más bien *neototalitario*, en la que sin duda alguna el lugar del Estado es ahora ocupado por las grandes Corporaciones Económicas, pero consumada la cual la nueva racionalidad de mercado que se impone en el terreno de la vida no parece ser ni menos irrestricta, ni menos invasiva, ni menos irresistible que aquella antigua performatividad estatal de la que se había querido escapar previamente.

#### 5.4.4.2. La absolutización del *homo oeconomicus* en la historia material.

Como ya sabemos, el año 2008 marca un punto de inflexión en la historia del neoliberalismo “realmente existente”. Agotada la capacidad del dispositivo financiero para “disolver” las contradicciones sociales, lo que entonces se acaba es la fase más *puramente* “hegemónica” del neoliberalismo, o lo que es lo mismo, la fase en la que la gobernanza neoliberal se despliega y se consolida según vimos con una *verdadera* aquiescencia de los gobernados. Nosotros sabemos ya hasta qué punto esa “hegemonía” era una hegemonía del todo frágil –vale decir, montada sobre un artificio en última instancia insostenible–, pero en cualquiera caso, “ficcional” o irracional desde su concepción misma, no por ello el “artificio” había dejado de producir efectos materiales en el mundo real<sup>641</sup>. En su conjunto todo ello significa que, insostenible y todo, *la relación que esta gubernamentalidad neoliberal tenía con el individuo* antes del 2008 forzosamente habrá de ser *distinta de aquella otra que surja después* del crack. ¿Qué es lo que aparece entonces?

Evidentemente, en la medida en que se despliega en el seno de una sociedad democrático-burguesa en la que se no puede prescindir de la “libertad” de los “gobernados”<sup>642</sup>, el neoliberalismo necesita igualmente desarrollar algún tipo de estrategia “consensual”, o lo que es lo mismo, sigue necesitando obtener de los “gobernados” alguna clase de “aceptación” de su racionalidad de gobierno. Ahora bien, en tanto y en cuanto ya no hay demasiados “alicientes” que sean capaces de movilizar la voluntad del gobernado en un sentido positivo, en un momento de crisis orgánica como el que se inaugura entonces lo que se busca en este ya no es tanto su “entusiasmo dionisíaco”, sino más bien eso que nosotros antes hemos definido como su “consenso tácito”, vale decir, una *subordinación u obediencia que algún tipo de dispositivo semiológico* debiera permitir hacer pasar

---

641 Esto no ha de extrañarnos si tenemos en cuenta que, como bien sabía el Marx, en un mundo capitalista el “idealismo” acaba siendo *la concepción filosófica que en efecto gobierna la realización material de la historia*: “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal” (Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ob. cit., Primera Tesis)

642 Y ello no por una razón jurídica de respeto a los derechos fundamentales, sino básicamente porque, como demostró Foucault, esa “libertad” –que es fundamentalmente “posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y de las cosas”– no es sino *su propio resorte de gubernamentalización*, esto es, el necesario “correlato” subjetivo que exige el liberalismo en tanto que “técnica de gobierno”. Cf. Foucault, *Seguridad, territorio y población*, pp. 70-1.

no obstante por una forma de consentimiento o aquiescencia *activa*. Ahora bien, por sí misma la propia vigencia formal de la democracia contribuye a ello, pero acaso ¿no era esa precisamente la principal “virtud” del *dispositivo totalitario*? ¿No era ese su potencial específico?

Lo que cambia a partir del año 2008 es pues claro. Bien *ejerciendo*, bien *padeciendo* las coacciones más o menos sutiles que traerá consigo la “escasez” económica, lo que todo europeo está entonces en condiciones de percibir con su propio *cuerpo* es una cosa muy simple: la gubernamentalidad neoliberal no aspira ya a la *seducción*. Lo que antes había sido traccionado por la vía positiva de lo aspiracional ahora debe ser movilizado de algún otro modo, y se produce así un cambio en el tipo de *pasión fundamental* a la que queda vinculada en su ejercicio la racionalidad neoliberal de gobierno. Pasamos de la *seducción* al *miedo*, de la esperanza al pavor, de la adhesión a la repulsión, o si se prefiere, por qué no, de Rousseau a Hobbes<sup>643</sup>.

Este es sin duda alguna el principal cambio experimentado por la gubernamentalidad neoliberal a partir de 2008. Un cambio que, como se ve, afecta no tanto a su racionalidad general como a la *naturaleza de los móviles* que pone en juego en tanto que *técnica gubernamental*. En efecto, el neoliberalismo seguirá operando como una “gubernamentalidad de demanda”, pero ahora todas esas demandas buscarán ser movilizadas por relación a un *pathos* sustancialmente distinto. Son demandas que piden *a partir del miedo y la incertidumbre*, y, como tales, son demandas de “seguridad”. En el otro polo de la relación gubernamental, todo ello perfila un *sujeto* que también es sustancialmente distinto al que había producido el primer neoliberalismo. Sin duda seguimos operando dentro del marco antropológico del *homo oeconomicus*. Pero ahora lo que tenemos como término medio no es ya ese *sujeto* “nietzscheano” de la primera posmodernidad, sino más bien una suerte de *súbdito* “hobbesiano” que en la práctica parece dispuesto a ser devuelto a un servilismo incluso premoderno. Un sujeto “flexible”, “liquido”, es cierto, pero en este caso, no tan abierto al baile o a la autoafirmación y expansión del yo, como a un tipo de *obediencia irrestricta* que con tal de no perder su vida en el juego de una “escasez” creciente no dudará en *ofrecer* su subjetividad como una *tabula rasa*, o lo que es lo mismo, como una materia prima pasible de ser gubernamentalizada de un modo prácticamente indefinido<sup>644</sup>.

Todo ello dibuja el contorno general de un nuevo mundo en el que el individuo está sometido

---

643 Esta última “metáfora” tiene obviamente sus límites –como hemos visto, ni la primera “hegemonía” neoliberal se basaba en algo así como la empatía o “piedad” rousseauiana, ni el “miedo” fundamenta en Hobbes el tipo de decisionismo discrecional que se le ha atribuido a este último tradicionalmente–, pero se entiende aquí su sentido.

644 En efecto, el mundo post-2008 es el mundo del coaching, de la “formación”/“evaluación” permanente, del culto a la “resiliencia”, etc. Para estas cuestiones cf. Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, ob. cit., cap. 9: “La fábrica del sujeto neoliberal”, pp. 325-81. Ver asimismo Moruno, *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*, ob. cit., caps. IV (“De la disciplina al *coaching*: fijar para volver a desenroscar”) y VIII (“Emprendedores”).

a crecientes presiones disciplinarias<sup>645</sup>, o lo que es lo mismo, un mundo en el que tanto su cuerpo como su alma son el objeto de una coacción “social” permanente, que no por “libre” o “difusa” resulta por ello menos asfixiante. Ahora bien, según había revelado el análisis ontológico-político del fenómeno histórico del totalitarismo, ¿no eran estos precisamente los “efectos característicos” del dispositivo totalitario? Lefort, Morin, Neumann y tantos otros, ¿no nos habían enseñado ya que lo *esencial* del dispositivo totalitario no pasaba tanto por la “violencia” –v.g. por el carácter *explícito* que había podido asumir la coacción social en su primera manifestación histórica–, sino más bien por conseguir diseñar alguna clase de *mecanismo técnico-semiológico* que, además de permitir *orientar materialmente las conductas* de los gobernados, pudiera *hacer pasar la impotencia o resignación* de estos *por una aquiescencia suya activa* (y en el límite, por qué no, por una abierta legitimación “democrática” de la forma en que estaban siendo gobernados)? Sin duda alguna, todo lo que aquel primer fascismo había tenido de “torpe” o “excesivo” había tenido que ver en realidad con la voluntad de ordenar materialmente la realidad, pero si lo que se quisiera no fuera otra cosa que dar una cobertura ideológica al “libre” funcionamiento de la sociedad capitalista –y la racionalidad de la gubernamentalidad neoliberal no es mucho más que eso– entonces, sin duda, todos los excesos de una violencia estatal *ordenadora* podrían ser mayormente omitidos.

A lo sumo, sólo se necesitaría de los aparato de seguridad del Estado en un sentido meramente “defensivo” –es decir, para reprimir y desarticular las respuestas que pudiera ir produciendo la sociedad en los reclamos por sus posibilidades de supervivencia–, pero en efecto todos los “excesos” de “autoritarismo” por medio de los cuales el Estado había pretendido ordenar y reglamentar la vida social de sus poblaciones –cuando aún no se había decidido a dejarlas morir– podrían ser sin duda erradicados. Se cumpliría así un curioso ciclo por el cual del “hacer vivir y dejar morir” del primer biopoder, y pasando por el “dejar vivir y dejar morir” del primer neoliberalismo, llegaríamos así finalmente a una fase suya abiertamente tanática, en la que la consigna es clara: “dejar morir y hacer morir”, o lo que es lo mismo, “liberar” la vida social al caos

---

645 Estas presiones funcionan tanto más eficazmente porque la creciente *virtualidad* de la vida social des-emplaza al sujeto de ese mundo físico o *material* en el que el liberalismo clásico había desplegado sus mecanismos de protección de la intimidad (e.g. la *inviolabilidad* de la correspondencia, del domicilio, etc.). Para la cuestión del carácter *material* de la libertad –cuestión que en último término remite al problema kantiano de la “libertad externa” y al hecho de que el derecho, a diferencia de la ética, es y solo tiene razón de ser en el plano físico de la *materia*–, cf. Milner, *Por una política de los seres hablantes*, ob. cit., cap. 1 (“Hablar política”). Para Milner, la política exige y no consiste sino en la *protección* del “cuerpo hablante del ser hablante”. Esta es pues tanto su medio como su fin y “toda política se desorienta desde que se aleja de este septentrión.” Por ello, en política se debe ser minimalista y ese minimalismo “termina siendo un materialismo” (p. 8): “No nos dejemos extraviar por el estilo sublime. Los *qualia* de la política reenvían a las posiciones corporales más elementales: activo y pasivo, fuerte y débil. Este substrato corporal repugna a la mayoría; algunos miran para otro lado, otros se callan en nombre de valores más elevados –la justicia, la virtud, el bien, ¡qué sé yo, en fin!–. Porque el cuerpo no se deja ignorar sin daño. La experiencia está ahí para dar fe de ello. Se comienza por despreciar lo que hay de corporal en las libertades; desde ahí se pasa con premura a la siguiente etapa: la indiferencia con respecto a lo que les suceda a los cuerpos hablantes, pensantes, móviles y mortales. El idealismo en política es el peor de los deslices; y el más frecuente entre los doctos. [...] A fin de cuentas y en esta misma senda, uno se ve conducido a avalar el sufrimiento físico, preludio del matar.” (p. 19)

de la lucha por la supervivencia y limitarse a reprimir sus brotes o excesos en los casos en los que haga falta<sup>646</sup>.

¿Sorprende esto? ¿Había o hay algún tipo de impedimento racional que inhiba que la lógica del capital adquiera una estructura de tipo totalitario? Y, en cualquier caso, una vez que la “libertad” comenzara a estorbar –más que a favorecer– las posibilidades de acumulación de las grandes Corporaciones, ¿por qué no intentarlo? ¿Qué o quién lo impediría? ¿La experiencia histórica del fascismo no nos había enseñado nada a este respecto? Creyendo que el problema de la concentración estaba arraigado en la lógica del Estado y en su supuesta voluntad irrestricta de poder, los primeros ideólogos del neoliberalismo habían seleccionado la forma-Empresa como el *agente* de su propia revolución, una revolución que sin duda ellos mismos habían concebido en términos “libertarios”. Ahora hubiesen estado en condiciones de comprender que el problema nunca había estado en sí mismo en el Estado, sino que siempre había estado más bien en el que, al menos desde Westfalia, había sido su *motor*, es decir, en el *homo oeconomicus* y el esquema de competencia y acumulación indefinida al que este sirve. Al colocar ese mismo “motor” en la Empresa, los neoliberales no sólo no habían solucionado el problema, sino que, como se empezaría a ver ni bien se inauguró el siglo XXI, a decir verdad lo habían agravado.

Visto desde la actualidad, cuando el ciclo de la gubernamentalidad neoliberal parece estar tocando a su fin, la razón de ello no es difícil de adivinar. Creyendo que la verdadera amenaza contra la libertad estaba en el Estado, al intentar desmontarlo habían ido desarmando al único agente que con su racionalidad genuinamente jurídica hubiese estado en condiciones de morigerar al menos los estragos causados por un Leviatán económico que ahora operaba sin contrapeso

---

646 Veamos este ciclo con un poco más de detalle. Del “dejar vivir y hacer morir”, como rezaba según Foucault la divisa del poder soberano, habíamos pasado al “hacer vivir y dejar morir”, que marca el nacimiento del Estado moderno y su funcionamiento en el régimen del biopoder. El propio Estado moderno había atravesado a su vez transformaciones internas y de un régimen más “disciplinario” como el de la “anatomopolítica” luego había pasado a formas más “liberales” de gobierno que se inscribirían, todas ellas, dentro del paradigma “securitario” de la “biopolítica”. Del control de los cuerpos y de los individuos concretos, habíamos pasado así a un control más global de los entornos y a unas formas de gobierno que se aplicaban no tanto sobre este o aquel individuo sino más bien sobre las “poblaciones” –o lo que es lo mismo, sobre el hombre considerado ahora como “especie”–, pero en cualquier caso *todavía* se trataba de “hacer vivir y dejar morir”.

El neoliberalismo nos hace entrar en una fase completamente distinta. Y si en un primer momento suyo que todavía puede ser caracterizada como “securitario” o “biopolítico”, este cambio no se hace aún del todo perceptible, ello es solo porque el mecanismo de una financiarización supuestamente indefinida de la economía todavía no ha precipitado el momento de la decisión. Lo que tenemos entonces es algo así como un paulatino retiro de los últimos restos de gubernamentalidad “política”, o lo que es lo mismo, la expresa voluntad de diseñar un “marco” que habilite el “funcionamiento automático” de la economía de mercado y, con ello, la liquidación final del Estado. En el *máximo* de “libertad” que podía alcanzar un paradigma biopolítico como el “securitario”, son tiempos de “dejar vivir y dejar morir”, tiempos en los que todavía se cree que el mundo es infinito y la historia indefinida, y en los que por lo tanto aún no hay por qué guerrear. Bien, esos tiempos son los que se acaban en el año 2008. A partir del crack, el neoliberalismo *actualiza* su naturaleza de gubernamentalidad de *clase* y es entonces cuando se inicia una nueva fase en la que el “capital global” sabe muy bien sobre quien cargar las contradicciones del sistema. Para los “proletarios del mundo (des)unidos” comienzan los nuevos tiempos, los tiempos del “dejar morir y hacer morir” en los que todavía hoy nos encontramos.



alguno. Pero en este sentido, la historia siempre se guarda sorpresas. De hecho, si bien se mira, puede que la revolución neoliberal haya cerrado el ciclo de la Modernidad llevándolo exactamente al mismo punto del que había partido, es decir, al punto en el que un individuo aislado, desamparado y acosado por una amenaza de muerte permanente como la que se daba en el hobbesiano estado de naturaleza, pide a gritos la construcción de un poder político vigoroso que esté en condiciones de protegerlo. De ser así, la paradoja sería sorprendente. Porque, en tal caso, puede que lo que algunos habían vaticinado como el “fin de la historia” no fuese en realidad sino su “principio”.

## EL SIMULACRO NEOLIBERAL. CONCLUSIONES.

“¿Quién decide *in concreto* por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con las *res mixtae* que en el interín entre la primera y la segunda venida del Señor conforman toda la existencia terrenal de este ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal que es el ser humano? Es la gran pregunta de Thomas Hobbes que ya en mi libro de 1922 *Teología política* situó en el centro de la exposición y que allí condujo a una teoría del decisionismo y de la autonomía de la realización. Como se ve, es la cuestión de la legitimación de la reforma y la revolución, del *ius reformandi* y, en el siguiente estadio, la cuestión (estructuralmente diferente) del *ius revolutionis*. [...] En mi artículo sobre Hobbes «Die vollendete Reformation» [La Reforma cumplida] he señalado que así se abre un nuevo horizonte histórico para la interpretación de Hobbes.”

Carl SCHMITT

“El proyecto platónico sólo aparece verdaderamente si nos remitimos al método de la división. Porque este método no es un procedimiento dialéctico entre otros. Concentra toda la potencia de la dialéctica para fundirla con otra potencia, y así representa el sistema entero. En primer lugar, diríase que este método consiste en dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada, como en el caso del proceso de especificación continuada cuando se busca una definición de la pesca con caña. Pero éste es apenas el aspecto superficial de la división, su aspecto irónico. [...] La finalidad real de la división debe ser buscada en otra parte. En *El Político* se ofrece una primera definición: el político es el pastor de los hombres. Pero surgen todo tipo de rivales, el médico, el comerciante, el labrador, que dicen: «El pastor de los hombres soy yo». En *Fedro* se trata de definir el delirio, y de manera más precisa, de distinguir el delirio bien fundado o el verdadero amor. También ahí surgen muchos pretendientes que dicen: «El inspirado, el amante, soy yo». La finalidad de la división no es, pues, en modo alguno, dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico. [...] la dialéctica platónica no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad, sino una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*), una dialéctica de los rivales o de los pretendientes: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad, en la selección del linaje. Seleccionar las pretensiones, distinguir el verdadero pretendiente de los falsos.”

Gilles DELEUZE

“Formar dirigentes para la política: la verdadera conducción ha de ser por dirigentes, no puede ser por caudillos. Y ¿por qué no puede ser por caudillos, y sí por dirigentes? Por una simple razón: el caudillo es generalmente un hombre que no se subordina racionalmente a una conducción. Es un elemento díscolo dentro de la conducción. Y la conducción, para que marche científicamente considerada, no puede tener hombres dentro de ella que actúen discrecionalmente.”

Juan Domino PERÓN



En este apartado intentaremos reconstruir nuestra tesis, de modo tal que esta pueda ser reconocida en sus aspectos fundamentales y más específicos. Para ello desplegaremos nuestras conclusiones en cuatro tiempos. En primer lugar, procuraremos hacer explícitas las razones que nos han llevado a hablar de la “hegemonía” neoliberal en términos de un *simulacro*. En segundo lugar, repasaremos sus fundamentos filosófico-históricos y filosófico-políticos de suerte tal que el fenómeno de la “hegemonía” neoliberal pueda ser visto en perspectiva por lo que se refiere a sus relaciones globales con la Modernidad. En tercer lugar trataremos de recapitular los que entendemos son algunos de sus rasgos o aspectos fundamentales. Y en cuarto y último término, analizaremos la relación que a nuestro entender se observa entre este carácter meramente *simulado* de la “hegemonía” neoliberal y el actual desprendimiento de una “antítesis” populista.

## **I. La hegemonía neoliberal. Revolución pasiva y simulacro.**

(1) *La revolución pasiva como simulacro de hegemonía.* Peter D. Thomas señala en *The Gramscian Moment* que “si la hegemonía [burguesa] en la sociedad civil *antes* había sido el medio a través del cual las clases subalternas habían sido provistas de una *imagen real y sustantiva* de la libertad, la «cámara oscura» de la revolución pasiva garantizaba que *ahora* ellas solo recibirían una *distorsión suya invertida y espectral*.”<sup>647</sup> Como puede verse, si algo permite especificar el concepto de “revolución pasiva”, si algo permite marcar sus diferencias respecto de una *auténtica* “hegemonía”, ese algo es precisamente el problema del *simulacro*. Para nosotros, encuadrar la “hegemonía” neoliberal dentro de lo que en términos gramscianos podemos identificar como toda una larga época de “revolución pasiva” no tiene pues otro sentido sino este, a saber, colocarla bajo el régimen conceptual del *simulacro*.

(2) *La realización histórica de la “libertad” y el drenaje estético de un concepto originariamente práctico.* Según evidencia la tesis de Thomas recién aludida, la distinción gramsciana entre “hegemonía” y “revolución pasiva” no supone solo una diferenciación *nominal* del *agente* revolucionario, sino que, vinculado precisamente al problema del agente, es decir, vinculado al hecho de que sea bien la burguesía, bien el proletariado el sujeto histórico de la revolución, lo que se introduce es asimismo una diferenciación *sustancial* respecto al *concepto de “libertad” que acaba realizándose en la historia*. (Por cierto, este es precisamente el punto donde

---

<sup>647</sup> Thomas, *The Gramscian Moment*, ob. cit., p. 148, la traducción y los subrayados son nuestros.

una concepción *postestructuralista* de la hegemonía se revela insuficiente, y se hace necesaria la “vuelta” a una concepción suya de tipo *filosófico-práctica*.) Ahora bien, a partir de ahí se plantean dos cuestiones. La primera, evidente: ¿cuál es el concepto de “libertad” que acaba realizándose en la historia con el triunfo de la revolución pasiva? La segunda, no tanto: ¿por qué es útil pensar *esa realización* bajo el régimen conceptual del *simulacro*?

Respecto al primer punto, la respuesta es clara. El concepto de “libertad” que se realiza en la historia no es ciertamente un concepto *práctico* de libertad, como el presupuesto en las modernas filosofías del contrato, sino más bien un concepto que está a medio camino entre la *estética* y la *físico*. Es decir, no se tratará de la libertad como *autonomía*, sino de la libertad como *movimiento*. (Esta es la clase de “libertad” que Foucault llegó a identificar como “el correlato [subjetivo] de la introducción de los dispositivos de seguridad” y de la que diría que es “a la vez ideología y técnica de gobierno”<sup>648</sup>; una clase de “libertad” que por consiguiente no se concibe tanto a partir de los “derechos del hombre” como de la “independencia de los gobernados”<sup>649</sup>.)

Respecto a la segunda cuestión, la respuesta no puede ser tan directa. Ella exige un cierto rodeo. Como demuestra Gilles Deleuze en uno de su “Apéndices” a *Lógica del sentido*, el problema del simulacro nos sitúa de lleno en el “mundo sensible”, pero lo hace precisamente a partir de una problematización de la relación que según algunas filosofías se establecería entre este plano plenamente inmanente del ser y algún tipo de instancia trascendente que estaría en condiciones de regularlo. Aquí poco importa si uno se pone del lado de Platón –v.g. es posible y es preciso acorralar a los simulacros, rechazarlos, “mantenerlos encadenados al fondo” e “impedir que asciendan a la superficie y se «insinúen» por todas partes”<sup>650</sup>– o del lado de Nietzsche –v.g. es preciso “invertir el platonismo” y entregarse al devenir-loco del simulacro, absolutizándolo–. De momento, lo único que importa es que el solo planteamiento del problema del simulacro *inmanentiza* la oposición misma entre “inmanencia” y “trascendencia” –y ello, según Deleuze, desde Platón mismo incluso–, haciendo que la distinción filosófica verdaderamente significativa no sea ya la distinción entre “la esencia y la apariencia, lo inteligible y lo sensible, la Idea y la imagen”, sino más bien, al interior mismo del “dominio de las imágenes-ídolos”, la distinción entre “copias-iconos” y “simulacros-

---

648 Foucault, *Seguridad, territorio y población*, ob. cit., p. 71

649 “Y esto nos lleva a otra distinción también muy importante, y es que por un lado vamos a tener una concepción jurídica de la libertad: todo individuo posee originariamente, para sí, cierta libertad de la que cederá o no una parte determinada; y por otro lado la libertad no se concebirá como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino que se la percibirá simplemente como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes. Tenemos por tanto dos concepciones absolutamente heterogéneas de la libertad, una concebida a partir de los derechos del hombre y otra percibida sobre la base de la independencia de los gobernados. El sistema de los derechos del hombre y el sistema de la independencia de los gobernados son dos sistemas que no digo que no se penetren, sino que tienen un origen histórico diferente y comportan una heterogeneidad, una disparidad que, a mi entender, es esencial.” (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, ob. cit., p. 53)

650 Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit., p. 298.

fantasmas”. Dicho esto ahora sí estamos en condiciones de dar una respuesta a nuestro segundo interrogante. Pensar una determinada “hegemonía” *burguesa* por relación al problema del simulacro –en nuestro caso, la “hegemonía” neoliberal, pero, como ya sabemos, el razonamiento es forzosamente extensible a cualquier otra forma de dirección social burguesa posterior a 1848– tiene pues el siguiente sentido: (i) si bien *no niega* la *realización histórica* de la “libertad” bajo las condiciones de dominación burguesa, (ii) sí permite concebir dicha *realización* en los términos de una *satisfacción distorsionada* de las promesas que ella venía supuestamente a “cumplir”.

(3) *De la revolución interrumpida a la “revolución distorsionada”*. Poder pensar la Revolución, no como no realizada, sino como realizada bajo una forma suya distorsiva. Este es sin duda alguna el *sentido filosófico-histórico* profundo del concepto gramsciano de “revolución pasiva”. En efecto, a diferencia de lo que sucede con otro tipo de retóricas también presentes en la tradición marxista, el marco conceptual de la “revolución pasiva” parece expresamente diseñado para asegurar en las fuerzas del proletariado una doble comprensión sin la cual, según el sardo, todas sus estrategias políticas estarían condenadas de antemano al fracaso (esta es la gran lección que Gramsci pretendía haber obtenido de la derrota sufrida a manos del fascismo). Esa doble comprensión se concreta en: (i) la clase burguesa es una clase revolucionaria, y lo es siempre, incluso después de 1848; (ii) el proceso revolucionario no puede darse por concluido por el solo hecho de que este comience a deshacerse de su performatividad jurídico-política. Todo ello equivale a decir que lo que vemos emerger después de 1848 no es una “contrarrevolución”, ni tampoco exactamente una “revolución traicionada”. Es más bien una *revolución de otro tipo*. Una revolución que lejos de producir la *concentración* de unas fuerzas revolucionarias eventualmente “superadoras”, lo que producirá será más bien su *desagregación*. Y una revolución que, por cierto, ya no requerirá del sujeto revolucionario tanto su *actividad*, como su *indolencia*, y que, precisamente por ello, Gramsci hace bien en llamar “revolución pasiva”.

(4) *El velamiento de la “distorsión” y la importancia del concepto de simulacro*. La “revolución pasiva” es *algo más* que una “satisfacción distorsionada” de lo que debía ser la Revolución. Es, sobre todo, una “satisfacción distorsionada” *que se vela, que se encubre, que no puede ser percibida como tal* por el sujeto. Ahora bien ese es precisamente *el principal rendimiento conceptual* del “simulacro”, concepto que no remite tanto a la mera sustitución como a su versión más refinada y peligrosa: la *impostura*. En el caso de la “revolución pasiva” la *impostura* consistirá en haber resuelto la “política” en “policía”, o, más en general, en haber conseguido disolver la *praxis* en *kínesis* –en efecto, a ello remite la reducción de la “voluntad” a “libre arbitrio”, o la

resolución de la cuestión de la “emancipación” *a través de* una “universalización” de la libertad ambulatoria; etc.–. Pero aquí no nos detendremos en todas estas cuestiones, que ya han sido suficientemente analizadas. Aquí, todo lo que pretendemos es mostrar por qué el pensamiento platónico del simulacro es especialmente útil para poder llegar comprender –y llegado el caso, revertir<sup>651</sup>– todo este proceso de *disolución estética de la praxis* al que parece apuntar la Modernidad burguesa después de 1848. Veamos, pues, de qué manera opera aquí dicho concepto.

Según Deleuze, las “copias-iconos” y los “fantasmas-simulacros” conforman en Platón “las dos mitades de una división. La copia es imagen dotada de semejanza, el simulacro *una imagen sin semejanza*.”<sup>652</sup> Lo que distingue ambos tipos de *imágenes* es pues la cuestión de la *semejanza*, un tipo relación que, como puntualiza correctamente Deleuze, no se establece entre las imágenes mismas, sino entre cada una de ellas y el modelo que ellas dicen representar. Una relación, pues, con la Idea (y no una relación cualquiera, sino una relación –esto será importante– que Deleuze define en términos de un modelado “interior y espiritual”<sup>653</sup>). Ahora bien aquí no vale con decir que en un caso se establece la relación y en el otro no. Porque precisamente aquello a lo que no tenemos acceso directo es a ese otro polo de la relación. Aquí pues *debemos juzgar sobre una relación con la Idea, pero solo a partir de sus respectivas proyecciones estéticas en el mundo sensible*. Y, en realidad, todo el secreto del simulacro –entiéndase, su “ventaja” frente a la copia-icóno– está aquí. *El plano en el que necesitaríamos distinguir entre ambos tipos de “imágenes-ídolos” es precisamente el plano que tiende a confundirlas, a igualarlas*. O lo que es lo mismo: tenemos que distinguir entre dos tipos de “imágenes” que, *si en algo son indiscernibles*, ello es justamente *en tanto que imágenes*<sup>654</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la solución platónica a este problema? ¿No hay acaso *rasgo sensible* alguno que permita diferenciarlos? Quién se detenga en el plano bidimensional de la imagen, tendrá que afirmar que no lo hay (ya que en efecto, según asume el propio Platón, si algo dificulta el discernimiento entre copias-iconos y simulacros-fantasmas ello es precisamente *la indiferenciación*

---

651 A esta posibilidad remitirá nuestra comprensión del antagonismo político entre neoliberalismo y populismo. V. más abajo, punto IV.

652 Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit., p. 299, subrayado nuestro

653 “La semejanza no debe entenderse como una relación exterior: no va tanto de una cosa a otra como de una cosa a una Idea, puesto que es la Idea la que comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia interna. Interior y espiritual, la semejanza es la medida de una pretensión: la copia no se parece verdaderamente a algo más que en la medida en que se parece a la Idea de la cosa. El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que *se modela (interior y espiritualmente)* sobre la Idea.” (Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit., p. 299, subrayado nuestro)

654 Como es obvio, la comparativa entre ambos tipos de imágenes opera en dos niveles distintos. Un nivel eidético y otro sensible. O si se prefiere un lenguaje más actual, un nivel conceptual y otro meramente sensual, intuitivo. Ahora bien, lo importante aquí es esto. La distinción, que puede ser trazada con facilidad en el primero de esos dos niveles, *tiende* no obstante *a diluirse* al llegar al segundo. Por supuesto, para Platón esta tendencia no es incontestable, y de echo se diría que, como bien vio Deleuze, tanto su dialéctica de la *amphisbetesis*, como, más en general, su filosofía, tienen por “motivación” central intentar conjurar precisamente esa posibilidad, ese peligro. Pero ahora ese no es nuestro asunto. Nuestro asunto aquí será mostrar *por qué esa distinción desfallece al llegar precisamente al nivel de la percepción*, y cuanto de esa disolución *tiene que ver con el carácter activo/pasivo de la vida sensible del sujeto*.

*estética de sus respectivas imágenes*). Pero, ¿qué sucede con la *semejanza*, esa relación “espiritual e interna” con la Idea que, según vimos, permitía diferenciar la copia buena del simulacro? ¿No alcanza ella misma algún tipo de proyección estética? ¿No hay rasgo sensible en el que pueda ser sorprendida? ¿No hay allí una densidad o una *profundidad* cuyo reconocimiento también pertenecería a este “mundo sensible”? Deleuze puede ayudarnos a clarificar esta cuestión a través de un pasaje en el que la diferencia entre los dos tipos de imágenes es tratada a través del problema de su relación con la producción, y en el que, no por azar, la capacidad para diferenciarlos –vale decir, la facultad del juicio– es reservada al *usuario*: “Tomemos la gran trinidad platónica: el usuario, el productor, el imitador. Si el usuario está en la cima de la jerarquía es porque juzga fines y dispone de un verdadero *saber* que es el del modelo o de la Idea. La copia podría ser considerada una imitación en la medida en que reproduce el modelo; sin embargo, como esta imitación es noética, espiritual e interior, es una verdadera producción reglamentada por las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia. Hay siempre una operación productora en la buena copia, y para corresponder a esta operación, una *recta opinión*, cuando no un saber. Veremos, pues, que la imitación está determinada a tomar un sentido peyorativo en tanto que no es sino una simulación, que sólo se aplica al simulacro y que designa el *efecto de semejanza meramente exterior e improductivo*, obtenido a través de astucias o subversión.”<sup>655</sup>

Como puede inferirse fácilmente de este pasaje de Deleuze, lo que irrumpe con el simulacro es la concepción de una forma de *mímesis* cuya *fidelidad* al modelo se “*asegura*”, no ya en la consistencia interna del producto, sino, pura y exclusivamente, *en el plano meramente exterior, formal o superficial* de su *imagen*. La *semejanza* sí tiene pues una “proyección” sensible. Hay en ella una *profundidad*, y una profundidad que está íntimamente ligada al carácter *útil* de la copia-ícono, pero que, como es natural, solo puede revelarse, *solo puede hacerse perceptible* sí y solo sí es *el propio sujeto* el que *pasa de la contemplación a la praxis*, o lo que es lo mismo, si y solo si es el propio sujeto el que abandona un trato meramente “ocular” y distante con el objeto y traba en cambio con él una relación *íntima* y *activa*, vale decir, una relación transformadora. Deleuze comprende esto a la perfección. Y por ello escribe: “Platón precisa *cómo se obtiene este efecto improductivo*: el simulacro comprende grandes dimensiones, profundidades y distancias que el observador no puede dominar. Y *porque no los domina, experimenta una impresión de semejanza*. El simulacro incluye en sí el punto de vista diferencial; el observador forma parte del propio simulacro, que se transforma y se deforma con su punto de vista.”<sup>656</sup>

Como puede verse, el verdadero truco del simulacro no está en el objeto, sino en el sujeto. Es

---

<sup>655</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, ob. cit., p. 300, el último subrayado es nuestro.

<sup>656</sup> *Íd.*, subrayados nuestros.



la pasividad de los cuerpos y la heteronomía de las voluntades la que “bidimensionaliza” el “mundo sensible” y lo reduce a una colección de “imágenes”, de *objetos que son tan poco “profundos” como inactivo e impropio es nuestro estar en el mundo*. Frente a ello, tenemos una *acción* que impide que el “mundo sensible” pueda ser concebido pura y exclusivamente bajo la bidimensionalidad espacial de la “imagen”, y que si, por el contrario, lo “tridimensionaliza” y le da “profundidad”, ello es porque *abre consigo la dimensión cronológica del tiempo*, la única dimensión sensible en la que puede desplegarse el *uso* de un determinado producto o la *coherencia práctica* de una determinada conducta, y la única en la que, por lo tanto, la “*espesura*” *eidética* de una “imagen” podría acabar por fin revelándose. Como vemos, toda la cuestión del simulacro quedará así asociada a este juego de *actividad/pasividad* del sujeto –y, recordemos, la “pasividad” puede ser perfectamente hiperquinética, porque, como ya sabemos, la *acción* no tiene que ver con la *physis* y la transformación material considerada en sí misma, sino más bien con la *praxis* y con la manera en que una *voluntad autónoma* puede imprimir formas deliberadas y conscientes a esa transformación material– y al modo en que precisamente son estos cambios en el sujeto los que se muestran finalmente capaces de “tridimensionalizar” o “bidimensionalizar” el “mundo sensible”, dándole o, por el contrario, sustrayéndole a este “profundidad” *eidética*. Por ello, lo propio del simulacro –o mejo aun, del *simulador*<sup>657</sup>– siempre será tratar de reducir al sujeto a la pasividad, tratar de hacer de él un *espectador*, una *audiencia*. Frente a ello, quien se proponga *deshacer* el simulacro no solo deberá “denunciarlo”; también deberá *mover al sujeto a la acción*. Dicho de otro modo: mientras Gorgias siempre insistirá en *discurrir frente a la multitud*, Sócrates, en cambio, siempre preferirá esa forma de discurso en la que por definición las posiciones de enunciación son móviles, intercambiables, es decir, el *dia-logos*<sup>658</sup>.

---

657 N.B. Como bien advierte Deleuze, el problema del simulacro se le plantea a Platón no por relación a una cuestión cualquiera, sino por relación a los sofistas (p. 298). Es su pretensión de ser ellos quienes con sus habilidades discursivas sean tenidos por maestros de virtud –y la extrema dificultad para diferenciar sus habilidades discursivas de las de un Sócrates– la que mueve al filósofo a plantearse el problema del simulacro. Por consiguiente, el problema del simulacro no es tanto un problema técnico o artístico, relativo a objetos, como un problema moral o ético-político, referido sobre todo al sujeto. A ello nos referimos cuando decimos que no se trata tanto del “simulacro” como del “simulador”. El lenguaje de las “imágenes” es pues metafórico desde un principio, porque desde un principio estamos instalados de lleno en el campo tridimensional de los cuerpos y de la acción. Pero esa metaforización no es inocente, porque, de hecho, el propósito del simulacro nunca es otro que tratar de volver a “bidimensionalizar” ese mismo campo.

658 Cf. PLATÓN, *Gorgias*, en PLATÓN, *Protágoras. Gorgias. Carta séptima*, Madrid, Alianza Editorial, 2004. El *Gorgias* es el diálogo en el que la *praxis* se revela como el antídoto contra el simulacro de una “persuasión” infundada. Por ello, la pregunta con la que Sócrates acorralla al retórico es básicamente una: “tú, ¿qué haces?”. El médico, el arquitecto, el constructor de naves, el estratega militar, etc. Todos ellos tienen una instancia práctica en la que su saber acaba midiéndose por fin con la realidad (455b). El retórico, en cambio, *solo discurre*. Y en la medida en que se declara en condiciones de discurrir sobre muy distintos asuntos, es evidente que su arte –el arte de “persuadir”– no está relacionado con ninguno de ellos, sino más bien con una habilidad formal (o mejor aun, sensual) que se refiere pura y exclusivamente a su capacidad oratoria. Se podría creer pues que lo que diferencia el oficio del retórico de aquellos otros oficios es el carácter *inmaterial* de su obra, pero ello no es *del todo* así. Si así fuera, entonces no habría diferencia alguna entre este y el filósofo. Por ello, en el *Gorgias*, lo específico del retórico –y ahí es donde se produce la diferencia respecto del filósofo– no es exactamente discurrir, sino más bien hacerlo

## II. La hegemonía neoliberal. Los fundamentos filosóficos.

(5) *Universalidad de la representación soberana y apropiabilidad individual de la forma de gobierno. Las dos cuestiones que se articulan en la problemática hegemónica.* La definición de la problemática hegemónica tal y como se ha popularizado en nuestro tiempo –a partir sobre todo de la obra de Laclau y Mouffe– suele hacer hincapié en la cuestión de la *parte representativa*. Es “hegemónica” aquella parte de la sociedad que es capaz de “articular equivalencialmente” el mayor número de demandas posibles, recortando el potencial de “universalidad” de su antagonista y ampliando de este modo el suyo propio. A partir de esta definición “retórica”<sup>659</sup> de la *condición hegemónica* se “recuperan” toda una serie de categorías que la teorización gramsciana de la dirección hegemónica había puesto en primer plano –e.g. la parte hegemónica es capaz de sostener un “bloque histórico”, al que imprime *su* carácter “intelectual y moral” de un modo paulatino, a través no tanto de una “guerra de maniobras” como de un lento pero ininterrumpido avance de sus “posiciones”, consiguiendo de este modo que su “dirección” pueda apelar cada vez menos a la “fuerza” y más, en cambio, al “consenso”–, pero vaciándolas de la fundamentación filosófico-práctica que tenían en el pensamiento del sardo, e invisibilizando así la conexión que la idea gramsciana de hegemonía establecía entre la cuestión del sujeto soberano y la cuestión de la gubernamentalidad, o si se prefiere, entre el carácter *universal* de la representación y el carácter *liberal* de las formas del gobierno<sup>660</sup> (un carácter “liberal” que, por cierto, no podía desentenderse de la reproducción *material* de la sociedad, y que, por tanto, a diferencia de lo que sucede con las interpretaciones “posmarxistas” de la hegemonía, no podría asumir jamás esa forma *tanatopolítica*

---

siempre *unilateralmente* y frente a una “multitud” (457a-458e), es decir, discurrir ante una audiencia que, por definición, no puede darle réplica y no puede ingresar en ningún tipo de intercambio dialógico. (A este respecto, quizá sea pertinente hacer la siguiente aclaración: en el *Gorgias*, la nota que distingue a la “multitud” es, como se ve, la *pasividad*; pasividad que está además en estricta relación con la *falta de ciencia* –v.g. su “ignorancia”, 459a–, que es la que le permite a cualquier sujeto distinguir entre la copia-ícono y el simulacro, entre el artesano auténtico y el farsante; el concepto de “multitud” no es pues un concepto cuantitativo, sino cualitativo; su determinación esencial no pasa tanto por el *número* como por sus *cualidades epistémicas*.) Ahora quedaría por ver por qué todo esto es decisivo para que el *Gorgias* reparta entre el filósofo y el retórico la verdad (521d) y el simulacro (463d) de la *política*. Pero sobre esto volveremos en el cuarto y último apartado de estas “Conclusiones”.

659 Por supuesto, es Laclau mismo quien define su ontología como “retórica”. A este respecto, cf. Ernesto LACLAU, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2014.

660 A la articulación de estas dos cuestiones es a donde apuntaba en efecto la idea gramsciana de la hegemonía. Y por ello el borrado de la distinción entre “Estado” y “sociedad civil” al que aspiraba desde un principio la revolución democrática debía darse no bajo la forma de una “dictadura”, a la manera fascista, sino, por el contrario, a través de “la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la que *el individuo particular se gobierne por sí mismo sin que por ello este su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino por el contrario, se convierta en su continuación normal, en su complemento orgánico.*” (Gramsci, Q8, §130, subrayado nuestro) Como resulta obvio, la “liberalidad” de la dirección hegemónica no tiene que ver pues con la cuestión de la *agenda* de gobierno, sino, pura y exclusivamente, con la *forma de su ejercicio*; o dicho de otro modo, no tiene que ver con el *qué* –que, en el caso de Gramsci, viene dado por el carácter comunista de la racionalidad revolucionaria– sino con el *cómo* –marcado este caso por el *desafío estratégico diferencial* que planteaba la sociedad burguesa occidental en comparación con el Antiguo Régimen al que se habían enfrentado los comunistas en Oriente–.

de “liberalidad” que no consiste tanto en “gobernar con [el] consenso” del conjunto, como en *desgobernar* y “dejar morir” a buena parte de la sociedad<sup>661</sup>).

(6) *Hegemonía y Revolución*. La articulación de sendas “universalidades” –la de la soberanía y la del gobierno, que se verificarían en la *intercambiabilidad democrática de los representantes*<sup>662</sup> y en la *prolongación praxeológica del [auto]gobierno*, respectivamente– es pues el signo distintivo de una auténtica hegemonía. Ahora bien, en el caso de Gramsci, la articulación de estas dos cuestiones no era una articulación de la que se partía, sino más bien una articulación a la que se aspiraba, una articulación que se supone debía ser obtenida a lo largo del proceso histórico, conforme la Historia misma se desplegara como historia de la libertad. Ello es lo que a nuestro entender prueba la centralidad en Gramsci del problema de la Revolución, problema que ahora será tratado a partir de un nuevo marco teórico que debe producir ante todo toda una serie de actualizaciones *estratégicas*, pero que, en cualquier caso, por lo que se refiere a su *racionalidad filosófico-histórica y filosófico-política*, se conserva no obstante intacto.

(7) *Tres campos del saber filosófico esenciales para el estudio de la “hegemonía”*. Nuestra manera de entender el fenómeno de la dirección hegemónica nos condujo a plantear un relato en el que se articulan aportaciones teóricas de tres campos del saber filosófico-político y filosófico-histórico contemporáneo. Esos campos son: (i) En primer término, la *teología política* schmittiana y, en su estela, la *Begriffsgeschichte* o *historia conceptual*, de donde hemos obtenido el *singular colectivo* “Revolución” así como su *racionalidad* “contractualista”. (ii) En segundo término, la *biopolítica* foucaultiana. De ella hemos tomado fundamentalmente dos ideas. En primer lugar, la idea de un mecanismo económico específicamente moderno que es de tipo competencial y que

---

661 Esto marca unos límites estructurales que la concepción *discursiva* de la hegemonía no puede superar. Estos límites se evidencian sobre todo en su incapacidad para diferenciar de un modo *sustancial* los conceptos gramscianos de “hegemonía” y “revolución pasiva”, o lo que es lo mismo, en su incapacidad para distinguir entre unas “hegemonías” que tienen un cierto reaseguro “material” en la expansión de derechos, en una redistribución progresiva de la riqueza, o incluso en la propia historicidad de una sociedad en particular, y aquellas otras cuya “universalidad” no puede ser sostenida más que apriorísticamente, por la vía netamente retórica del “discurso”. De esta incapacidad de la concepción posmarxista de la hegemonía para hacerse cargo a las diferencias y las particularidades más materiales, concretas e históricas, es de donde surgirá precisamente esa forma suya de crítica interna que plantea la necesidad de hacer más bien un “uso débil” de la *Discourse Theory*. A este respecto, cf. Errejón Galván, *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, tesis citada, pp. 225-30.

662 “Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente. En el Imperio Romano existía una democracia imperial-territorial en la concesión de la ciudadanía a los pueblos conquistados, etcétera. No podía existir democracia en el feudalismo por la constitución de grupos cerrados, etcétera.” (Gramsci, Q8, §191, nota sobre “Hegemonía y democracia”)

surge como parte de ese gran dispositivo de “pacificación” en el que se irá convirtiendo la política occidental postwestfaliana<sup>663</sup>. En segundo lugar, y vinculado precisamente a este dispositivo, el problema de la “gubernamentalidad” como el problema práctico que irá dominando cada vez más el despliegue filosófico-histórico del Estado y que en buena medida explicaría la metamorfosis por la cual el concepto de Revolución irá asumiendo esa forma estratégica de tipo “hegemónica”. (iii) El tercer corpus filosófico con un papel destacado en nuestra investigación es la *filosofía de la praxis* gramsciana. De ella tomamos la contraposición entre “hegemonía” y “revolución pasiva”, que nos permitió pensar no la interrupción, sino la continuidad de la Revolución bajo el régimen post-jurídico del simulacro. De la obra del sardo también procede la convicción teórica de que la condición “hegemónica” de una determinada clase sólo puede entenderse en términos *praxeológicos*, convicción que condujo a buscar la clave de la “hegemonía” neoliberal, no tanto en el plano “ideológico”, como en su capacidad para organizar e insertar en la trama material de la sociedad toda una *habitudinalidad*<sup>664</sup> de tipo homo-oeconómica.

(8) *El concepto moderno de representación política. Teatralidad, “autorización” y la posibilidad de un drenaje idealista implícito en la representación política moderna.* Como parte de una larga historia de “revolución pasiva”, el carácter *simulado* de la “hegemonía” neoliberal no puede ser comprendido sin aludir a un rasgo estructural de la representación política moderna que, según vimos, es inherente a la concepción contractualista que nace con Hobbes. Como argumentamos en nuestro capítulo 2, por lo que respecta a la representación política específicamente moderna el *representado* no preexiste al *representante*, sino que *surge al unísono con este* a través de ese acto político constituyente que recibe el nombre de *pacto social*. Es a través de su potencia semiológica que el pacto interrumpe el flujo indiscriminado de hostilidades característico del *bellum omnium contra omnes* y constituye todo de una vez, representante y representado, y es por ello que la unidad política no puede ser postulada *más acá* de la

---

663 A diferencia de la moral secular que se va formando en la “sociedad civil” burguesa, del nuevo derecho público que surge con el contractualismo iusnaturalista, o incluso del tipo de derecho internacional en el que se enmarca la acción diplomática de los nuevos Estados soberanos (el *ius publicum europaeum*), el tipo de “pacificación” que se pone en juego con el dispositivo económico no es como aquellos, de carácter *positivo*, sino que, a la manera de la “neutralización liberal” en Schmitt, funciona de un modo puramente *negativo*, no tanto buscando la *resolución efectiva* de los antiguos antagonismos en la conformación de una nueva y superadora unidad existencial, sino más bien intentando *disolverlos “estéticamente”* a través del *diferimiento de tiempos y espacios* que pareciera habilitar el juego económico de la competencia.

664 “El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y *que estructura* la percepción de este mundo y *también la acción* en este mundo.” (Pierre BOURDIEU, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 146) En la medida en que el *habitus* se aprende mediante el cuerpo, o mejor aun, mediante un proceso de familiarización práctica, que no pasa por la conciencia, este concepto de Bourdieu puede ayudar a comprender en qué sentido el desarrollo “praxeológico” de la “racionalidad económica” supone uno de los pilares fundamentales de la “hegemonía” neoliberal.

representación, como sí podía serlo en cambio en la teoría del doble pacto de los monarcómacos.

No hay pues en la representación nada “natural”, nada anterior que ella venga a expresar. Es por el contrario el representante el que con su *personificación* de la voluntad pública da *existencia* al “pueblo” que en adelante él representa. Ahora bien, según tuvimos ocasión de ver de la mano de Duso, el artificio conceptual al que recurre Hobbes para pensar ese auténtico acto constituyente no es otro que el de *persona ficta*, concepto cuya etimología remite al “disfraz o la máscara utilizada por el actor en la representación teatral”. De Hobbes en adelante, la representación política moderna queda así intrínsecamente vinculada a la cuestión teatral de la *interpretación*, y precisamente por ello se abre allí una posibilidad siniestra.

El representante interpreta un papel cuyo “guión” puede darse razonablemente por supuesto en la lógica del contrato, es cierto. Pero en la medida en que ese “guión” no es más que una *racionalización a posteriori*, él, que está en condiciones de *regular* lo que la agencia política del representante *debiera ser*, no tiene ningún tipo eficacia para poder determinar lo que ella de hecho *es*. El representante no actúa en su propio nombre, sino en nombre del pueblo. También es cierto. Pero en la medida en que el pueblo no existe más que a través de la persona del representante, no tiene en realidad –tampoco él– ningún poder de fiscalización. Ni pueblo, ni pacto. O lo que es lo mismo: ni autor, ni guión. Una vez que comienza la obra, todo lo que queda es el intérprete. La interpretación queda así salvada de antemano, al margen incluso de lo que éste en efecto pueda llegar a hacer. Como es fácil de ver, lo que se abre allí es pues la *posibilidad de un vaciado idealista* del pacto. Es decir: la posibilidad de que habiendo cedido *cada* individuo todos sus derechos naturales (v.g. su *ius ad omnia*) con el solo afán de *asegurar la salvaguarda de su vida*, no encuentren estos en la acción política del representante la *generalidad o imparcialidad debida* (vale decir, generalidad o imparcialidad sin las cuales no es cierto que la obediencia al soberano obtenga como contraprestación la seguridad personal) sin tener ya sin embargo forma de poner este fraude de manifiesto.

(9) *Revolución, hegemonía y revolución pasiva. La historia praxeológica del homo oeconomicus.* En el capítulo 2, hemos argumentado que esta fisura, que esta línea de fuga idealista, era la que estaba detrás de la propia evolución histórica de la filosofía contractualista; y fue a través de esta evolución que intentamos seguir lo que podríamos llamar la “trama filosófica” de la Revolución. Habida cuenta de que ya no parecía concebible un más acá o un más allá del poder soberano, de la ley natural de Hobbes a la idea regulativa kantiana o la voluntad general de Rousseau, la Revolución se nos había aparecido como una serie de tentativas que siempre perseguían un mismo objetivo: tratar de impedir que la función representativa pudiera ser

traicionada (esta posibilidad estaba asociado al problema de la corruptibilidad del representante, el cual resulta inherente al hecho de que la persona artificial y general del pueblo nunca pueda expresarse sino a través de personas naturales y particulares), o lo que es lo mismo, idear los mecanismos que pudieran asegurar que el “intérprete” se ajustara al “guión”.

Ahora bien, si en la filosofía del contrato habíamos hallado la racionalidad jurídico-política de la Revolución –es decir, la matriz teórica que explicaría la posterior democratización y republicanización de un poder soberano que en cualquier caso no dejaba de ser *absoluto* (en el sentido schmittiano del término)–, el motor o la fuerza del proceso revolucionario habíamos tenido que buscarlo por otro lado. Naturalmente, ese otro lado era el campo de la “economía”. Pero no tanto porque a la manera marxista tradicional la historia tuviese que ser entendida como una dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino, más bien, porque si el Espíritu de la Modernidad había conseguido implantar en su universo simbólico el problema de una “libertad” natural, será en *la propia vida o actividad económica* donde el *burgués* obtendrá la *experiencia* o el *correlato estético concreto* de esa figura jurídico-política, desarrollando así, desde un principio, un *apego* a la *in-dependencia* individual que ya entonces comenzará a socavar toda esa racionalidad proto-comunista que subyace al pensamiento revolucionario burgués de un Rousseau o un Sieyès.

Este es el problema que hemos querido plasmar retratando las metamorfosis a las que se verá expuesto el singular colectivo “Revolución” a través de la triada “Revolución - Hegemonía - Revolución Pasiva”. Como hemos intentado demostrar a lo largo de nuestra investigación, lo que habría detrás de este proceso no es sino la propia evolución praxeológica del *homo oeconomicus* burgués. Una evolución que si bien en un principio no tiene inconvenientes para hacer que la independencia individual respecto de la antigua comunidad religiosa se sujete a una nueva finalidad jurídico-política de tipo secular, poco a poco irá concediéndole un valor cada vez más absoluto, haciendo por lo tanto que esta independencia deje de ser un *medio* orientado a la producción de una comunidad política de nuevo cuño (Revolución/Hegemonía), para que se vuelva de un modo cada vez más ostensible un *fin en sí mismo* (Revolución Pasiva)<sup>665</sup>.

### III. La hegemonía neoliberal. Características fundamentales.

---

<sup>665</sup> Con ello no se sale sin embargo del ámbito de la teología política. En todo caso, se va más bien de una teología política católica a una de tipo protestante, en la que la antigua función política ejercida de un modo vicario por la Ecclesia-Estado ahora vuelve a la “mano invisible”, directa y providencial del Dios-Mercado. Respecto a los fundamentos teológicos del neoliberalismo, cf. Juan José TAMAYO, “Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal de mercado”, *Senderos*, 2003, vol. 25, pp. 743-95.

(10) *La larga época de “revolución pasiva”*. Una caracterización general de tipo filosófico-histórica. Si bien el tipo de Revolución que se inicia en Occidente tras 1848 no es del todo lineal, ateniéndonos a los parámetros de la conceptualización filosófico-histórica gramsciana toda ella merece ser igualmente descrita como una larga época de “revolución pasiva”. La razón de ello es simple: consiguiendo no ser desbordada jamás por la “antítesis” proletaria, en todo los casos es la “tesis” burguesa la que se mantiene al frente del proceso histórico. Ello basta para saber que el tipo de “libertad” que se realiza en estas sociedades, el tipo de “libertad” que se “universaliza”, o cuando menos se “generaliza”, no se corresponde con el tipo de libertad que caracterizaba al *sujeto autónomo y crítico* que proyectaba la Ilustración, sino que, por el contrario, se ajusta más bien a ese tipo de “libertad” *pasiva y meramente ambulatoria* del que según explica Foucault se valía el dispositivo de gubernamentalidad liberal.

(11) *Dos formas de “revolución pasiva”*. El concepto gramsciano de “revolución pasiva” no impide no obstante reconocer que, incluso después de 1848, la burguesía está en condiciones de producir “efectos”<sup>666</sup> de “hegemonía”. Estos “efectos” de “hegemonía” se pueden obtener de dos modos distintos. Y se corresponden asimismo con dos formas de “revolución pasiva” que difieren sustancialmente. Para poder clarificar esta diferencia necesitamos recordar el modo en que evolucionan las propias formas estratégico-políticas empleadas por la burguesía para *contener* el desarrollo de aquello que desde un punto de vista proletario se pretende como una “revolución permanente”.

Si en su *forma originaria* la “revolución pasiva” se desarrolla en un sentido meramente *defensivo* –la burguesía se limita a intentar *contener* el despliegue de su “antítesis”, cooptando o “absorbiendo molecularmente” a algunos de sus dirigentes (fenómeno de “transformismo”) con el solo propósito de descabezar al frente revolucionario y detener así su avance–, conforme el proceso histórico siga su curso la burguesía irá desplegando toda una serie de iniciativas que dan lugar a formas de “revolución pasiva” más *ofensivas* o, al menos, más *proactivas*. En estos casos, las burguesías no se contentan con contener a las masas, sino que pretenden más bien “seducirlas”. Buscan recuperar la “dirección” de la sociedad. Y para ello asumen una función “nacional” que les permite “absorber” no ya unos pocos dirigentes, sino a las “masas”, es decir, a importantes sectores de la población. A esta forma de “revolución pasiva” corresponde por ejemplo el comportamiento

---

<sup>666</sup> Para la relación entre hegemonía, defectividad de los conceptos y ficcionalidad, cf. Villacañas, “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, art. cit., especialmente pp. . 141-52. En la medida en que la tarea hegemónica está ligada a la crisis de la “*ominideterminatio* conceptual [idealista, que] era la expresión lógica de la soberanía” (p. 142), es natural que ella no pueda desprenderse enteramente del uso de la ficción y de la retórica. Como veremos más abajo (punto IV), ello abre el terreno para la proliferación de simulacros, de los que estos “efectos” de hegemonía no son más que un ejemplo.

que asumen las distintas burguesías nacionales en la fase imperialista que antecede a la Primera Guerra Mundial, o a la salida de la Segunda en el llamado modelo keynesiano-fordista.

Ahora bien, como decíamos antes, estas dos formas de “revolución pasiva” producen “efectos” de “hegemonía” sustancialmente distintos. En ambos casos se *subalterniza* a las clases o sectores “aliados” –*objetivamente*, después de 1848, la burguesía no puede hacer otra cosa–, pero en términos *subjetivos* los efectos materiales de una y otra forma de “revolución pasiva” no podrían ser más opuestos. En el primer caso, la “universalidad” de la burguesía es “salvada” de un modo meramente *idealista*, apoyándose sobre todo en lo que aquí hemos identificado como un *apriorismo de la representación*. Esto es: en la medida en que no resulta ser desbancada, en la medida en que no resulta ser objetivamente superada, su supremacía podría ser *entendida* aún en términos de una “hegemonía”. Pero, en cualquier caso, ella ya no refleja un “consenso”, sino, a lo sumo, una *impotencia*, una *resignación*. Estamos pues en el terreno de la “dominación”, no de la “dirección”. El segundo caso, como decíamos antes, es notoriamente distinto. Por supuesto, aquí es preciso seguir hablando de ficción –o simulacro–, pero esta ficción no es una ficción cualquiera. Es una “ficción operativa y eficaz”, una ficción que no carece de “importantes efectos materiales” porque ella no se teje ya en el plano meramente idealista de la representación, sino más bien en la materialidad geopolítica que habilita el juego colonial entre metrópoli y periferia. Ligada al proyecto de la época imperialista primero, y más tarde al “compromiso socialdemócrata” del capitalismo keynesiano-fordista, esta segunda forma de “revolución pasiva” *sí permitió la unión de los estratos sociales...* aunque solo de un modo localizado, provisorio, y en detrimento, por supuesto, de la periferia colonial<sup>667</sup>.

(12) *Revolución pasiva y democracia*. Tanto en el caso de una auténtica “hegemonía”, como bajo la forma suya simulada de una “revolución pasiva”, la cuestión de la *hegemonía* siempre tiene que ver con la “absorción de las masas” y, por lo tanto, con la cuestión de la democracia. Ello es tanto como decir: en cualquiera de los dos casos, lo que se ventila no es sino la forma bajo la cual serán suturadas las distancias entre el Estado y la sociedad civil, entre lo público y lo privado, entre

---

667 Refiriéndose al primero de esos dos proyectos, escribe Villacañas: “El programa imperial fue el nuevo camino hacia una hegemonía burguesa. [...] Como sabemos, ese fue un callejón sin salida ficcional, pero no se puede decir que la hegemonía imperial no tuviera efectos. *Conceptualmente*, la hegemonía imperial era también una ficción y se ordenó sobre significantes bastantes defectivos como prestigio, honor, escalada, duelo, etc. Pero fue una ficción operativa y eficaz, con importantes efectos materiales. Este proyecto unió los estratos sociales de la metrópolis con efectos determinantes sobre la periferia colonial. El proyecto imperial subalternizó de nuevo a las clases trabajadoras a la hegemonía de quienes dominaban el aparato del Estado burgués y mostró la persistente capacidad de iniciativa de los soberanos y los capitalismos nacionales para producir transformaciones de profundidad en su presentación y en la psicología de las masas, conservando siempre el poder decisivo. Mantuvo a las clases trabajadoras en posición de subalternidad, esto es, de consenso, a pesar de que no pudieron acceder a una «imagen real y sustantiva de libertad». [...] La ficción entonces tuvo que ver con la forja de una configuración histórica que no transformaba la propia base social sobre la que decía sostenerse, la parte subalterna.” (Villacañas, “Poshegemonía”, art. cit., 154)



lo particular y lo universal. Como sabemos por Gramsci, la manera de salvar esta distancia tiene su sede no en el plano intelectual de la “conciencia”, sino más bien en el plano material de las “conductas”. Y por ello, en última instancia, el problema de la hegemonía no puede remitir sino al problema del “gobierno”.

Ahora bien, aunque siempre se trate de lo mismo –v.g. desarrollar *algún tipo antropopraxeológico* que de algún modo pueda extenderse, universalizarse; idear *una forma de gobierno que, sin dejar de ser “general”, pueda ser no obstante asumida por los particulares*, de suerte tal que se produzca así entre la “sociedad política” y la “sociedad civil” una especie de *continuidad orgánica*–, ese camino puede ser recorrido en dos sentidos muy distintos. En un caso, es lo “universal” lo que imprime su legalidad a los particulares. En el otro, es la “parcialidad” la que pretende universalizarse e imponerse como la nueva lógica que regula las relaciones comunes<sup>668</sup>. Si para salvar estas distancias entre lo particular y lo universal, la “hegemonía” se había propuesto la vía jurídico-política del “ciudadano”, la “revolución pasiva” explorará en cambio la vía opuesta. En su caso, lo que se intenta universalizar es la lógica homo-oeconómica y, con ella, no al “ciudadano”, sino al “sujeto de interés”. Por ello la “revolución pasiva” apunta no a la República, sino al Mercado; no a la “voluntad”, sino al “interés”<sup>669</sup> general.

(13) *La revolución pasiva en su fase neoliberal*. Repasemos un poco el significado de toda esa larga época de revolución pasiva. Según vimos, en términos filosófico-históricos la “revolución pasiva” tiene por objeto evitar que la “tesis” burguesa sea desbordada por la “antítesis” proletaria. Las formas de conseguir esto varían con el tiempo, y si bien en un principio la revolución pasiva es practicada en un sentido eminentemente *defensivo*, en líneas generales el proceso evolucionará hacia una *recuperación de la iniciativa* a manos de la burguesía. A partir de entonces, la estrategia de la burguesía pasa no tanto por evitar ser desbordados, como por ser ellas mismas las que “desbordan” a sus respectivos proletariados, y para ello las distintas burguesías asumirán una función “nacional” que, tanto económica como culturalmente, les permitirá absorber a buena parte de esas masas que poco tiempo antes habían puesto en entredicho su dirección. A esta época corresponde el desarrollo de un *Stato integrale* que permite la incorporación burocrática de las

---

668 Por supuesto, en ambos casos el *agente* siempre es necesariamente una *parte*, y una parte que intenta universalizar su propia lógica. La que puede ser bien universalista, bien particularista es esa lógica de la “parte universal”. En un caso, tendremos una auténtica “hegemonía”. En el otro, una “revolución pasiva”.

669 El tránsito de una retórica de la “voluntad” a una del “interés” se da en paralelo al desarrollo de la “revolución pasiva” y es, en efecto, uno de sus *síntomas* más claros. Si a partir de un determinado momento la burguesía no puede seguir tolerando el lenguaje *práctico* de la “voluntad”, ello no es porque el sujeto burgués sea un “sujeto de interés” (cosa que, según vimos, había sido siempre), sino porque, a diferencia de la “voluntad”, que no puede ser “general” más que a través de una *convergencia* de las voluntades particulares, el “interés general” no solo tolera, sino que es incluso solidario de la más completa *desagregación* de los diversos intereses particulares.

masas y el comienzo de una carrera imperialista que desembocará en la doble guerra mundial de la primera mitad del siglo XX. Las burguesías nacionales obtendrán importantes lecciones de este fatal desenlace, lecciones que incorporarán al diseño de una nueva “hegemonía” burguesa de alcance global. Pero ahora lo que interesa ver es que todo este proceso de “revolución pasiva” es lo que está detrás de la “mundialización” de la economía y de la universalización de la “libertad” burguesa, y que, por lo tanto, una vez que la mayor parte de las naciones ya hayan sido incorporadas a la economía mundial, la naturaleza de la “revolución pasiva” deberá verse necesariamente alterada. El desbordamiento que hasta entonces se había buscado según el vector geográfico del *espacio*, ahora se buscará por el lado del *tiempo*. La carrera que se inicia entonces es la carrera de la *productividad*. Carrera de la que deben participar todas las *economías nacionales* integradas en el sistema económico mundial y que se desarrolla en el marco keynesiano-fordista establecido a la salida de la Segunda Guerra Mundial. ¿Cuál es la *especificidad* del neoliberalismo en todo este largo proceso de “revolución pasiva”? Según intentamos demostrar a lo largo de nuestra investigación, lo propio del neoliberalismo consistiría en *haber desplegado esta lógica en toda su extensión*. O lo que es lo mismo: lo propio del neoliberalismo consistiría en haber llevado el proceso de “revolución pasiva” a su extremo último –no los Estados, no las Empresas, sino los Individuos (y, más exactamente, Todos los Individuos)–, incluso allí donde, para hacerlo avanzar, la burguesía debía cortar los últimos y ya delgados vínculos que todavía pudieran mantenerla en contacto con la tradición cultural del *humanismo* ilustrado. Lo que se inicia así con el neoliberalismo es toda una época de “revolución antropológica”<sup>670</sup> cuya razón filosófico-histórica de ser debe ser buscada en la necesaria “democratización” de la lógica homo-oeconómica. O lo que es lo mismo: la lógica de la *excepcionalidad*, que había nacido no sin escándalo como “razón de Estado”, debe ir más allá. Debe generalizarse, debe universalizarse, *debe devenir “sentido común”*<sup>671</sup>. Precisamente a ello apunta la

---

670 Cf. Pier Paolo PASOLINI, “Estudio sobre la revolución antropológica en Italia”, en Pasolini, *Escritos corsarios*, ob. cit., pp. 50-6.

671 Para comprender el significado exacto de esta tesis conviene tener presente lo siguiente. Según vimos, la “revolución pasiva” no es más que la forma que asume la Revolución cuando la lógica homo-oeconómica se emancipa de la racionalidad jurídico-política a la que se había visto sujeta originariamente. Ahora bien, ello no ocurre de una sola vez, sino de forma paulatina y a lo largo de todo un proceso en el que lo que importa es no solo el tiempo –un siglo aproximadamente–, sino también la identidad del *agente*. ¿Qué quiere decir esto? Que si lo que define a la “revolución pasiva” es la progresiva “desjuridificación” de la *agencia*, lo que hay que ver con cierto detalle es cuáles son los agentes que a lo largo de la Modernidad van siendo eximidos de tener que acatar criterios de *justicia* en sus actuaciones. Cuando se mira la cuestión desde este punto de vista pronto se comprende cuál es la *especificidad* del neoliberalismo. Dicha especificidad no radica sino en haber “universalizado” esta exención, habiéndola llevado más allá de los Estados y las Empresas, al conjunto de los individuos.

Toda la revolución pasiva puede leerse así como un proceso por el cual la “necesidad” *va superando en fuerza argumentativa* a la “justicia”. Esto no es lo mismo que decir que la *práctica* política occidental se transforma, dándole a la “necesidad” un lugar que antes no tenía. La cuestión aquí no pasa por resolver si la *ratio status* es o no la “verdadera” racionalidad política *fundamental* de Occidente, como da a entender Foucault en sus cursos políticos de finales de los 70. La cuestión pasa por hacer notar que si originariamente los *argumentos de excepcionalidad* eran una cosa de tal dureza que solo podían ser asumidos por unos pocos y selectos hombres de Estado, hoy *el tipo de racionalidad conforme a la cual el derecho puede ser sacrificado en el altar de la necesidad* se ha “democratizado” y se ha vulgarizado hasta tal punto que, casi sin advertirlo, se ha vuelto un lugar común de la argumentación

redefinición neoliberal de la “economía” en términos de una “praxeología”. A través de ella la *ratio status* se vuelve *Vitalpolitik* y la “gobernanza liberal” alcanza por fin su *prolongación moral u orgánica*.

(14) *Revolución Pasiva y el carácter premoderno de la posmodernidad*. El neoliberalismo nos había depositado de lleno en la *competencia*. Y se trataba no de una competencia cualquiera, sino de una competencia *irrestricta*. Una competencia que se había *capilarizado* y que ahora ya no aspiraba a regular las relaciones “económicas” entre las distintas economías nacionales o las distintas empresas, sino más bien el *régimen de existencia* de los *individuos*, es decir, *la vida misma*<sup>672</sup>. Aunque *meramente* “económico” –pero la equivalencia entre “economía” y “praxeología”, entre “economía” y “vida”, mostraba hasta qué punto ese “meramente” ya no podía ofrecer ningún tipo de contención, de atenuante–, estábamos de nuevo en el *bellum omnium contra omnes*, es decir, justo en el punto del que se supone la Revolución había venido a sacarnos. La Revolución Pasiva había conseguido en este sentido algo insólito. Desarticulando lenta pero implacablemente la trama jurídico-política del Estado, había *avanzado hacia el pasado*, había revertido el proceso de la Modernidad y, en última instancia, *nos había llevado de nuevo a los brazos de Hobbes*.

#### IV. El simulacro neoliberal y el antagonismo político con el populismo. Un apéndice.

Como se recordará, aquel era el punto final de nuestra investigación, el lugar al que habíamos arribado al darse por concluida la misma. Ahora bien, allí deslizamos una sugerencia que quizá entonces no tenía demasiado sentido desarrollar –nuestra investigación se había propuesto indagar cómo funcionaba el dispositivo que explicaba la “hegemonía neoliberal” de las últimas décadas y por qué esta había conseguido sostenerse a pesar incluso de su fracaso económico, y no otra cosa–, pero que ahora sí queríamos retomar.

Se decía allí: “puede que lo que algunos habían vaticinado como el «fin de la historia» no

---

cotidiana. Este es el sentido en el que a nuestro entender no es exagerado decir que la “revolución pasiva” contribuye a una “naturalización” de la *ratio status*.

<sup>672</sup> Este trabajo se da, según vimos, por fases. Primero, apelando a la *seducción* “dionisiaca” de la cultura “posmoderna”. Es esta la que recoge el mandato “libertario” del Mayo francés y la que consigue desagregar los antiguos bloques sociales y políticos sobre los que funcionaba la gubernamentalidad keynesiano-fordista. Sólo cuando esa desagregación esté ya más o menos consumada, el Leviatán económico podrá volver por sus fueros, podrá *imponer condiciones* y podrá exigir obediencia a cambio de cierta –mínima y siempre provisoria– “seguridad”.

fuese en realidad sino su «principio».” Con ello se aludía evidentemente a la crisis general de una gubernamentalidad neoliberal que, tras la salida en falso de 2008, ahora sí comenzaba a dar señales de un agotamiento aparentemente insuperable. Pero también se aludía a *algo más*. Se aludía por supuesto al posible desprendimiento de una “antítesis” populista –desprendimiento que en la actualidad ya es una realidad incontestable–, y se aludía sobre todo a la necesidad de pensar/desarrollar dicho desprendimiento no ya en los términos más bien “posmodernos” en los que se lo ha venido haciendo últimamente a partir sobre todo de la obra de Laclau, sino, antes bien, en los términos estrictamente “modernos” fijados de una vez y para siempre por la “nueva ciencia política” de Hobbes, es decir, no autoconcibiéndose como un mero *articulador de “demandas”* –comprensión del “populismo” llena de problemas porque a la *estructural indistinción* de las fuerzas que intervienen en la contienda democrática<sup>673</sup>, se le suma el *hacer de la política una “actividad” subsidiaria y radicalmente impotente*<sup>674</sup>–, sino *haciéndose por fin verdaderamente cargo* del “individuo natural” y de su naturaleza homo-oeconómica, y buscando *mostrarles* pues el “interés personal” que *cada uno* de ellos podría tener en *construir* un “pueblo”, en *elaborar conjuntamente* un “común”<sup>675</sup>.

---

673 La idea laclauiana de que la razón populista es la *ratio* política *tout court* de nuestro tiempo supone una *equiparación formal de todas las fuerzas políticas*, a condición, claro está, de que estas sean fuerzas *anti-establishment*. De este modo, *La razón populista* torna imposible cualquier tipo de distinción doctrinal fuerte, cualquier tipo de distinción sustancial entre fuerzas políticas. (Quizá se podría objetar que desde el punto de vista de *La razón populista* lo que distingue a las fuerzas políticas es si estas son “institucionalistas” o más bien “rupturistas”. Pero lo cierto es que ni siquiera esta distinción es útil para poder pensar las identidades políticas ya que, en el límite, estas definiciones son en Laclau tan puramente *procedimentales y contingentes*, que una misma fuerza política bien puede acabar *siendo y no siendo* “populista” dependiendo del momento del proceso político en el que se encuentre, o incluso según el aspecto de su acción política al que se quiera atender.) En estos términos, el “populismo” no es sino el otro nombre de la “democracia”, pero tanto en uno como en otro caso, ambos significantes se vacían de sentido y la diferenciación entre fuerzas verdaderamente hegemónicas y fuerzas secretamente totalitarias –diferenciación fundamental, que nuestro enfoque querría salvar– se vuelve por tanto imposible.

674 Partir de la “demanda” como unidad mínima a partir de la cual se construyen identidades políticas puede suponer un problema por muy distintos motivos. El primero de ellos es que ello implica una concepción del sujeto que quizá sea excesivamente “fragmentaria” (para la deconstrucción de una idea fuerte de sujeto en una multiplicidad de “posiciones de sujeto” cf. Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. cit., pp. 155-64). Pero en todo caso, no es ese el problema que nos parece fundamental. Más importante aun nos parece el hecho de que al hacer de una noción decimonónica como “demanda” el punto de partida de la construcción política, la “raíz liberal” de la teoría laclauiana del populismo adquiere así un sentido un tanto ingenuo, o más aun, grotesco, que tiende a invisibilizar la *acción performativa* de poderes “ontopolítico” fundamentales de nuestro tiempo como lo son el *marketing* y la *propaganda* (“políticos” y no). Para la raíz liberal de la teoría laclauiana del populismo, cf. José Luis VILLACANA, “The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau”, *The New Centennial Review*, vol. 10, nº 2, 2010, pp. 151-82.

675 Esto es tanto como decir: el populismo no es, o no tiene por qué ser, como se ha dado a entender en alguna ocasión, un “residuo” político “premoderno” (para esta objeción, cf. Loris ZANATTA, *El populismo*, Buenos Aires, Katz Editores, 2015; v. asimismo la réplica de Villacañas en *Populismo*, ob. cit., “Una supuesta genealogía del populismo”, pp. 31-8). Él no necesita cuestionar el *horizonte praxeológico* del “sujeto de interés”. Lo que necesita es ver cómo producir algo distinto, manteniendo no obstante invariable esa misma premisa. Para ello, el populismo debiera ser desarrollado praxeológicamente en el sentido de *redirigir el “sujeto de interés” hacia posiciones “altruistas”*, invirtiendo de este modo el “sentido común” creado por la Revolución Pasiva, es decir, debiera intentar asegurar en el interés “personal” del *homo oeconomicus* las prácticas de “solidaridad” a través de las cuales este podría ir tejiendo el común, ensanchando la *plebs*. (Este trabajo exige tareas epistémicas, pero también estéticas. O dicho de otro modo, mostrar un “interés” no es una cuestión exclusivamente “ideológica”. La lucha cultural también

Como se ve, nuestra idea era bastante simple. Lo que decíamos no era sino lo siguiente: si el neoliberalismo había *realizado históricamente* los *presupuestos antropológicos* del contractualismo hobbesiano, el populismo contemporáneo no podía ignorarlo. Si quería dotarse de eficacia histórica, su construcción política debía asumir esta situación como su punto de partida. Para dar término a nuestra investigación, ahora nos gustaría desplegar brevemente esta última hipótesis. Sin duda alguna hacerse cargo de esta situación pasa, como acabamos de sugerir, por desandar el camino laclauiano de la *retórica* para retomar la senda gramsciana de la *praxeología* –la única dentro de la cual una *verdadera* “hegemonía” podría distinguirse de su *simulacro*, porque en efecto, según vimos más arriba (cf. conclusión nº 4), lo que desaparece con la *praxis* es la posibilidad de que la “demanda” sea objeto de una satisfacción *enteramente* fanstamática–; pero, ¿cómo *distinguir aquí, en este nuestro “mundo sensible”,* entre una y otra estrategia? ¿Como saber si nuestra *praxis lingüística*, indispensable para construir cualquier lazo político, no se ha visto “desfondada” *retóricamente*? En definitiva, ¿cómo podremos reconocer si en efectos hemos ingresado en el camino de una auténtica reconstrucción del derecho y del orden civil, o si, por el contrario, aún seguimos atrapados –y lo peor de todo, sin saberlo– dentro del juego neoliberal de la libertad natural y del *ius ad omnia*?

Para dar respuesta a estas cuestiones retomaremos nuestro argumento por donde lo habíamos dejado al finalizar el primer apartado de estas “Conclusiones”, es decir, por el problema del simulacro, por la forma (an)*estésica* en que este se construye, y por la forma (praxeo)*lógica* en que un determinado agente podría aspirar eventualmente a deconstruirlo (en ambos casos, tanto en el caso de la construcción del simulacro como en el de su deconstrucción, siempre *ante y para* un tercero). Tratada en términos de una distinción entre copia-ícono y simulacro, la distinción entre una *construcción*<sup>676</sup> “hegemónica” neoliberal y una populista quedará planteada finalmente en términos de una distinción entre Sócrates y Gorgias, es decir, entre el “filósofo” y el “retórico”, o mejor aun, entre el dia-léctico y el orador. Como es evidente, con ello no se pretende elevar un juicio

---

implica una tecnología de los cuerpos, de las pasiones. Tomando como pretexto “La patria es el otro”, una consigna lanzada por la ex presidenta de la República Argentina, Cristina Fernández de Kirchner, en otra ocasión hemos argumentado que la praxis política populista no puede aspirar a sobreponerse a los efectos disgregadores del neoliberalismo si no consigue reinstalar la cuestión rousseauiana de la “piedad”, es decir, si no consigue colocar en el corazón mismo del “sujeto de interés” la *pasión por el otro*, de suerte tal que paulatinamente este vaya “erotizando” o “libidinizando” el vínculo meramente estratégico o instrumental que se puede aspirar a construir en un principio. A nuestro entender, solo así se podría hacer del *homo oeconomicus* un verdadero *ciudadano*. Y solo así se podría robustecer una democracia que para llegar ser “popular” no tendría por qué dejar de ser ni “liberal”, ni “republicana”. Para estas cuestiones, cf. Abalde, “El síntoma populista”, art. cit.)

676 Hablar de “construcción hegemónica” antes que de “hegemonía” tiene aquí el sentido de remarcar el carácter necesariamente procesual del problema. Si en Gramsci todavía tiene sentido hablar de “hegemonía” a secas, en tiempos “posfundacionales” como los nuestros –vale decir, tiempos donde las “crisis orgánicas” se suceden con tal velocidad y a tal frecuencia que es difícil suponer la constitución de algo así como un “bloque histórico”– el uso de términos que estén en condiciones de llamar la atención sobre esta dimensión intrínsecamente procesual del concepto nos parece imprescindible.

“positivo” sobre cómo se supone que funciona aquello que se llama “populismo” –término cuya inconsistencia pragmática está por lo demás lejos de poder asegurar un “objeto”<sup>677</sup>–, sino que tan solo se aspira a señalar en qué dirección podría/debería ser desarrollada la “antítesis” populista si es que, en efecto, se quiere sustanciar una auténtica ruptura con el orden neoliberal precedente.

(i) *Neoliberalismo, populismo y simulacro*. El neoliberalismo desemboca según vimos en la dispersión y atomización característica del “estado de naturaleza”. El populismo procura recoger las “demandas” de esos *individuos* que se han visto desprendidos de todo cuerpo común y pretende articular con ellos el nuevo sujeto político del *pueblo*. Hobbes parece ser pues una pieza central para comprender el antagonismo político contemporáneo. Los unos, los neoliberales, parecieran decir que el *sujeto de interés* no necesita más que “economía” y que allí hay *señales* más que suficientes para que *todos* se sientan a cubierto de una *muerte segura* y presten por tanto la *debida obediencia*. Los otros, los populistas, parecieran traer entre sus manos a aquellos que no han podido ser absorbidos por el Leviatán de la economía moderna y que, por lo tanto, *no parecieran tener siquiera a quién “obedecer”*. El populismo pareciera rasgar así pues el velo del simulacro económico. Pero en un orden “democrático-representativo” como el nuestro, la *exclusión* no basta como *signo de inocencia*, y “los que *no tienen* a quién obedecer” perfectamente pueden ser *vistos por* “los que *sí tienen*” como los “rebeldes”, los “insumisos”, como “los que *no quieren* obedecer”. Los que no tienen a quién obedecer no podrían estar mintiendo –la prueba está en lo rápido que “obedecen” cuando surge la ocasión de entregarse a la “demagogia” del “líder populista”–, pero los que sí tienen no tienen manera de saberlo: ellos obedecen... ¿por qué no podría hacerlo cualquiera de los otros “libres e iguales”? Todo tiene que ser pues una cuestión de posiciones de sujeto intransferibles y efectos epistémicos diferenciales, es decir, de ilusión óptica, de simulacro.

(ii) *La cuestión del simulacro como marco conceptual para pensar el antagonismo político contemporáneo*. En su propósito de construir “pueblo”, el populismo contemporáneo no parte de una situación cualquiera. Parte por el contrario de la situación social, cultural y política generada por una “hegemonía” neoliberal de más de cuarenta años. Cualquier especificación de la praxis política populista que no quiera estar condenada de antemano al fracaso debe surgir pues de un cierto análisis de esa situación de partida. Para dar cuenta de esa situación –situación que, como es obvio, determinará la naturaleza del antagonismo político contemporáneo– es que nosotros apelamos aquí al concepto de “simulacro”. Teniendo presente todo lo que fuimos diciendo más

---

<sup>677</sup> Sobre la *dispersión pragmática* del término “populismo”, cf., D'Eramo, “El populismo y la nueva oligarquía”, art. cit., pp. 7-22.

arriba respecto al problema del simulacro, describir la “hegemonía” neoliberal en estos términos supone pues lo siguiente: (a) Según enseñaba Deleuze, el simulacro nos conduce a pensar el antagonismo político en términos de una *dialéctica de la rivalidad*. Ahora bien, cuando de simulacros se trata, los rivales en cuestión no disputan un primer puesto o el acceso limitado a un privilegio restringido. *Disputan una verdad*. Dicho de otro modo, no se trata de ver quién tiene derecho a gobernar o quién se supone que habrá de gobernar mejor, pues ello exigiría un previo y común acuerdo de todos los miembros de la comunidad sobre la naturaleza del “buen gobierno”. Lo que se pone en juego es más bien esto último. Ninguno dice “yo gobierno *mejor*”. Lo que dicen ambos, copia-ícono y simulacro, es esto otro: “*gobernar bien es esto que yo hago*” y que el otro no.

(b) Los rivales, los antagonistas, se disputan pues ser los verdaderos representantes de un determinado *eídos* (en este caso, del *eídos* democrático del interés o la “voluntad general”). Cada uno de ellos acusa al otro de farsante y reclama para sí el derecho a ser tenido por copia-ícono. Pero, ¿*ante quién?* *Ante un tercero*, siempre ante un tercero. *Disputarse los favores de un tercero* rompe con las concepciones dialécticas y protobélicas de la política, concepciones que, a la manera de la “lucha de clases” o la “guerra de razas”, exigen bloques previamente constituidos que van a la negociación o, en su defecto, a la lucha a muerte. En la medida en que opera en un plano “constituyente” en el que cada uno de los agentes políticos debe intentar amplificar su posición de sujeto, la disputa política se aleja del modelo de la “guerra” y se aproxima cada vez más a un modelo económico de “competencia”.

(c) Con razón escribe Deleuze que la dialéctica de la rivalidad “no es una dialéctica de la contradicción ni de la contrariedad”. En efecto, los rivales no luchan *entre sí*; luchan *por un tercero*. Y por ello su naturaleza no es o no debe ser la del *combatiente*; sino que es o debe ser más bien la del *seductor*. Ahora bien, como se ve, situar el antagonismo en el terreno del simulacro no solo cortocircuita el concepto clásico de lucha política; también modifica la naturaleza misma de la *agencia* política. Al parecer, esta ya no puede ser pensada en los términos de la “dirección estratégica” –figura inaplicable cuando el horizonte de la política deviene *posclasista*– y debe pasar a ser concebida en cambio en los términos más “competitivos” de la “a-filiación” y “fidelización” de socios.

(d) Hasta aquí creemos haber demostrado cuáles son algunas de las razones “generales” que hacen del marco conceptual del simulacro un marco especialmente apto para pensar la cuestión de la “lucha por la hegemonía”. Pero estas razones “generales” o “transversales” no podrían ser suficientes para justificar aquí la invocación del simulacro, porque, a diferencia de lo que sucede con las interpretaciones “retóricas” de la *ratio* política populista, nuestra intención aquí no es “ontologizar” la *indistinción estética* de los “rivales” –reafirmando así la supuesta equivalencia entre unos y otros–, sino que, al contrario, lo que pretendemos mostrar es hasta qué punto la “copia-ícono” está en condiciones de abrirse paso en la historia, *evidenciando aquí mismo –en este mismo “mundo sensible”– su distancia ontológica*

respecto del “simulacro”. Por ello, como veremos a continuación, nuestro uso del pensamiento platónico del simulacro no se orientará tanto a mostrar las dificultades a las que se enfrenta una contestación populista a la “hegemonía” neoliberal –algo que sin duda está en condiciones de hacer–, como a señalar el camino por el que debiera transitar acaso dicha respuesta si es que, en efecto, esta aspira a poder hacer *sentir* [en un tercero] *una diferencia* que esté en condiciones de rasgar el velo del simulacro.

(iii) *El simulacro neoliberal y la respuesta populista I. Un tipo ideal.* La construcción hegemónica debiera hacer proliferar la “voluntad”, la “autonomía”, de suerte tal que la posición predominante de un determinado actor político esté vinculada a su capacidad para dar voz y agencia a aquellos otros actores que en el contexto de una sociedad democrática se han visto injustamente relegados a los márgenes de la vida política. Ahora bien, en la medida en que a un nivel *sensible* la “voluntad” o la “autonomía” son *difícilmente discernibles* de la “libertad natural” o del mero “arbitrio”, toda *verdadera* construcción hegemónica aparece siempre bajo una amenaza, a saber, la amenaza de verse suplantada/subvertida por una estrategia ligeramente distinta que, operando a un nivel meramente *estético*, tiende a darse por satisfecha “universalizando” no la *autonomía*, sino, más sencillamente, esa forma suya “espectral y distorsionada” que es la *libertad de movimiento*. Como se recordará, a este *simulacro* de “hegemonía” es a lo que Gramsci había llamado “revolución pasiva”. Y según argumentamos nosotros a lo largo de nuestra tesis, la “hegemonía” neoliberal no había consistido sino en una universalización y capilarización de este mismo principio ontopolítico, de suerte tal que, elevada ahora a modelo praxeológico “general”, esa forma espectral de “libertad” había sido convidada y extendida prácticamente a la totalidad de los individuos.

En su voluntad de articular una hegemonía alternativa, *esa* es la situación de la que parte el populismo contemporáneo. La principal dificultad a la que se enfrenta –dificultad mayúscula– es que viene a convidar “libertad” allí donde, aun bajo una forma suya distorsionada, *esta es ya sentida* (es decir, viene a convidar algo cuya falta, cuya ausencia, no siempre es percibida como tal). Desde un punto de vista teórico no es difícil observar que la diferencia entre una y otra “libertad” es la diferencia que ya desde Hobbes media entre “libertad natural” y “libertad civil”. Pero a diferencia de lo que ocurría con aquel primigenio sujeto de interés hobbesiano, en la medida en que esta “libertad natural” ha sido *sublimada económicamente*, el sujeto de interés contemporáneo ya no parece poder *experimentar* ante ella el *miedo* que en el caso de Hobbes había empujado al individuo a *querer* renunciar a su *ius ad omnia*. Todo el problema parece ser pues un problema de *pasiones*. Y más aun, de *pasiones encontradas*. El populismo tiene ante sí un sujeto que *desea* y no “orden civil”, es decir, un sujeto de interés que quisiera poder disfrutar de la protección que brinda el



derecho, pero que, incapaz de ligar la experiencia de su desprotección a la “universalización” del *ius ad omnia* que sustancia el neoliberalismo, no parece dispuesto a renunciar a la parte de “libertad natural” sobre cuya mutua cesión podría construirse el derecho.

La pregunta es pues: ¿cómo crear derecho a partir de una materia antropológica surcada por estas contradicciones? Por supuesto, al populismo le está vedada la vía autoritaria. (En efecto, que el “orden civil” no pueda tener otro origen que el “contractual” –es decir, que no pueda fundarse/sostenerse más que por la “voluntad” de las partes– así lo exige. Pero es que además la “tesis” a la que él se enfrenta, la “tesis” neoliberal, es en este caso una *garantía*. De hecho, mientras el “orden civil” no sea un *verdadero* orden civil, vale decir, un orden civil *asegurado subjetivamente en el deseo ciudadano*, la tentación de sustraerse a la ley y retornar al “estado de naturaleza” será demasiado fuerte y [ahora] demasiado *accesible* como para no caer en ella.) Pero lo que queda por ver es si un hegemon populista podría *ir construyendo* “pueblo” (vale decir, “orden civil”) *término a término*, es decir, no tanto por la vía general de una “ley” –“ley” que *impuesta unilateralmente* espera poder obtener luego la “comprensión” y el “consenso” de sus *súbditos*–, sino más bien articulando en torno suyo a distintos actores a los que *en cada caso* se los convida a participar de un *orden común*. Un actor de esta naturaleza, ¿no se volvería acaso un *foco irradiador* de *verdadero* “orden civil”? La “construcción del pueblo”, ¿no se volvería así “construcción de derecho”? Y sobre todo, ¿no habría allí, en la propia naturaleza *intersubjetiva* del *procedimiento*, una manera en que la “hegemonía” populista podría volverse *inmediata e intrínsecamente diferenciable* del convite “totalitario”?

(iv) *El simulacro neoliberal y la respuesta populista II. El Gorgias*<sup>678</sup> y el modelo “socrático” para la diferenciación praxeológica del populismo. En la medida en que todo simulacro se hace fuerte en la *indiferenciación estética* respecto de su copia-icone, aquí ya no tiene demasiado sentido seguir desgranando el *tipo ideal* “populista”, sino que debemos ocuparnos de ver cómo podría este “sensibilizar” la diferencia “eidética” que lo separa del neoliberalismo, o lo que es lo mismo, debemos ocuparnos de ver cuáles son las características –o mejor aun, las *prácticas*– que podrían hacer que el tipo ideal del “populismo” por fin fuera *una opción política inconfundible* no ya a nivel teórico, sino aquí mismo *en este nuestro “mundo sensible”*. Bien, nuestra impresión es que el *ejemplo socrático* desplegado por Platón en el *Gorgias* contiene justo el *modelo praxeológico* que necesitamos para poder pensar cuál es *el tipo de conducta política* que debiera seguir el actor político populista si, en efecto, pretende que su propuesta “hegemónica” *no pueda ser confundida*

---

678 N.B. Para una breve caracterización de este diálogo que nos permite recuperar los aspectos más importantes de cara a nuestro propio análisis del simulacro político, v. más arriba, n. 659.

con ninguna otra. Despleguemos pues esta última tesis y demos así por terminada nuestra investigación.

Para tratar de que esta tesis resulte lo más clara posible, quizá convendría recuperar nuestro argumento tal y como lo habíamos dejado al finalizar el primer apartado de estas mismas “Conclusiones”. Como se recordará, en nuestra tesis la entrada en escena del concepto de “simulacro” estaba atada a la cuestión de la “revolución pasiva”. Era esta la que lo había impuesto como una exigencia conceptual. La “revolución pasiva” nos había llevado a pensar no tanto en una revolución que no se realizaba, como en una revolución que se realizaba bajo una forma distorsionada; pero más importante aun, bajo una forma distorsionada *cuya distorsión, lejos de ser manifiesta, aparecía por el contrario velada*. Allí es donde había aparecido la necesidad de invocar el concepto de *simulacro*, que según dijimos entonces servía para pensar no tanto la falsedad, sino la impostura. Conforme nuestro argumento fue avanzando llegamos a comprender que ni siquiera este concepto de “impostura” era del todo preciso para dar cuenta del simulacro, ya que, si en la impostura clásica el “estafado” nunca es cómplice del “estafador”, en ese tipo especial de impostura que es el simulacro, *la necesaria colaboración del “estafado”* complejiza hasta tal punto el procedimiento que ya no resulta demasiado razonable seguir hablando en los términos de “víctimas” y “victimarios”.

Fue entonces cuando dijimos que todo el secreto del simulacro descansaba en realidad en la *pasividad* del sujeto, pero no en una pasividad cualquiera, sino en una *pasividad* que, precisamente porque podía ser perfectamente “hiperquinética”, tenía que ser pensada no en términos *físicos*, sino más bien *morales*. Es decir, los “espectadores”, la “audiencias”, y, en general, todas las *figuras subjetivas paradigmáticas* del simulacro, sean estas cuales fueran, podían ser entidades perfectamente móviles, ágiles o incluso “activas”, como “activas” habían sido, por ejemplo, las masas fascistas; pero lo que no podían ser eran “agentes”, esto es, sujetos “libres” según la clásica acepción *práctica* del término. Fue exactamente en ese punto que Sócrates apareció por primera vez. Y por supuesto, ya entonces, su aparición no era sino la aparición de *un modelo praxeológico* con el cual *intentar contrarrestar los efectos del simulacro*: “mientras Gorgias siempre insistirá en *discurrir frente a la multitud*, Sócrates, en cambio, siempre preferirá esa forma de discurso en la que por definición las posiciones de enunciación son móviles, intercambiables, es decir, el *dia-logos*.”

Nuestras palabras de entonces no podían ser más claras. Después de haber estado teorizando el problema del simulacro de la mano fundamentalmente de Deleuze, ahora pasábamos a un diálogo como el *Gorgias*, que no había sido en modo alguno objeto de su consideración. La razón de este desplazamiento se intuye fácilmente. Ahora ya no importaba ofrecer una descripción teórica del funcionamiento del simulacro. Tampoco interesaba ver cuáles eran los planos equivalenciales –v.g.

el plano de la *aisthesis*— en los que el simulacro funcionaba a la perfección y este y la copia-ícono se volvían en efecto indiscernibles (algo en lo que una filosofía “neonietzscheana” no podría no detenerse con gusto). Ahora lo que importaba era ver cuál podría ser la *praxis capaz de desarticularlo*. Y en ese contexto el *Gorgias* se había vuelto un texto imprescindible. Por el *Gorgias* habíamos aprendido que si el retórico *necesita* hablar frente a la “*multitud*” —una “multitud” que, por definición, no puede darle réplica (no al menos, una réplica que no sea “plebiscitaria” y en la que aparezca por tanto algún tipo de proceso deliberativo)—, al filósofo es a quien corresponde la tarea de ir desarticulando esa “multitud” a partir de sus *intervenciones* puntuales, acotadas, *personalizadas siempre en función de los contextos y de sus respectivos interlocutores*. Pero, ¿por qué esa comparativa habría de tener un *horizonte político*? ¿Por qué Sócrates, que no dudará definir la “retórica” como “el simulacro de una parte de la política”<sup>679</sup>, se animará incluso a aventurar que “quizá” la suya, la actividad dialógica, sea en definitiva la “verdadera política”<sup>680</sup>? Ahora sí estamos en condiciones de hacernos cargo de este interrogante y dar cierre así a nuestra investigación.

El *Gorgias* no es un diálogo cualquiera. El *Gorgias* es un diálogo en el que el problema del simulacro se plantea por relación a una distinción concreta —la distinción entre dos maestros del lenguaje como son el retórico y el filósofo— y en un contexto también concreto —un momento de la democracia ateniense en que tanto sofistas como retóricos pretenden hacerse pasar por los auténticos maestros de virtud, capaces de enseñar a sus conciudadanos las habilidades discursivas necesarias para hacerse con el dominio de la discusión pública—. Ahora bien, es ese contexto y esa pretensión los que explican que la necesidad de distinguir al filósofo del retórico adquiera en Platón una urgencia y una resonancia de lo contrario incomprensibles. ¿Se sorprenderá alguien de

---

679 “Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que *no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas*; llamo *adulación* a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Por tanto, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica. [...] Es, según yo creo, un *simulacro de una parte de la política*.” (*Gorgias* 463a – 463d, subrayados nuestros)

680 “Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea. Sin embargo, estoy seguro de que, si comparezco ante un tribunal con el riesgo de ser condenado a algo de lo que tú dices, mi acusador será algún malvado —pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente—; incluso no sería nada increíble que se me condenara a muerte. ¿Quieres que te diga por qué tengo esta sospecha? [...] Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir *el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos*; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo *no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer*, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables.» ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?» (*Gorgias*, 521c - 522a, subrayados nuestros)

comprobar que el contexto en cuestión es un contexto de desconcierto, o, según enseñó MacIntyre, un contexto de des-fijación del sentido común pretérito<sup>681</sup> en el que, precisamente por ello, las habilidades discursivas adquieren una potencia ontológica antes insospechada? Lo que Platón vislumbra en el *Gorgias* es la razón de ser de la *coetaneidad* entre el filósofo y el retórico, y el *discreto riesgo* que la misma entraña. La discusión sobre la “retórica” no adquiriría pues un *horizonte político de sentido* si no fuera porque lo que se ventila allí por relación al *logos* no es tanto una cuestión epistémica, como una cuestión práctica; o lo que es lo mismo, si no fuera porque en la necesidad de salvaguardar la distinción trascendental entre “ciencia” y “opinión” –también podríamos decir, entre razón pública y juicio privado más o menos extendido– lo que se pone en juego es en última instancia la posibilidad de que sea la libertad, y no la obediencia, la que acabe “universalizándose”.

Lo interesante del *Gorgias* no es pues que allí aparezca desplegado el *modelo praxeológico* con el cual la copia-icóno del “filósofo” podría llegar a poner en evidencia a su simulacro el “retórico”. Lo interesante es que, al mostrar que esa *esa diferencia no puede sustanciarse sin pasar por un tercero* –en efecto, este es el único que, moviéndose él mismo, podría acabar rompiendo el efecto anestésico del simulacro, *revelando/salvando* de este modo *la identidad diferencial de la copia-icóno*–, allí queda claro por qué la discusión sobre la retórica es finalmente una discusión política. En este sentido, el *Gorgias* muestra varias cosas. Uno, que el filósofo puede diferenciarse del retórico<sup>682</sup>. Dos, que no podrá hacerlo sin pasar por un tercero al que él mismo, con su inter-

681 Para la reconstrucción de ese contexto de “crisis” y la forma en que este habilita la aparición del “filósofo” –y del “retórico”, añadiríamos nosotros–, cf. Alasdair MAC INTYRE, *Historia de la ética*, cap. 2, “La historia prefilosófica de «bueno» y la transición a la filosofía”, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 15-24.

682 A esta altura de nuestro argumento quizá ya sea oportuno hacer la siguiente aclaración. El problema con la “retórica” no es realidad con *la retórica* considerada en sí misma –también aquí interviene el simulacro, y el orador elegante puede acabar encontrando su propio farsante–, sino más bien con una determinada forma de concebirla que irrumpe cíclicamente en la historia y que *vaciándola de todo sentido cívico* pone a la cuestión de la elocuencia y la persuasión al servicio de una pasión idiota. Ahora bien, frente a esta versión irresponsable de la “retórica” –versión que nosotros hemos querido ilustrar de la mano del *Gorgias*, pero que tiene su esplendor en la Edad Media, cuando deja de ser una actividad civil y se vuelve una disciplina escolástica, y que es sin lugar a duda el tipo de versión imperante en nuestra cultura “posmoderna”– Eagleton nos habla de una “retórica de la Antigüedad” para la cual el “hablar elegantemente” no estaba reñido en modo alguno con el compromiso político con la ciudad, una retórica que tenía pues una dimensión civil y que “en las antiguas escuelas romanas” era prácticamente “como el equivalente de la educación propiamente dicha”, en definitiva, una retórica que era *soprote* y *no carcoma* de la vida *pública*. Ningún juicio sobre *la retórica* puede pasar por alto pues la cuestión del contexto histórico y de la naturaleza ético-política de la época en la que se inscribe dicha actividad, pues de todo ello depende en última instancia el significado político que pueda acabar adquiriendo la preocupación por el arte público de la persuasión: “La historia de la retórica, por lo tanto, no ha resultado muy halagüeña. Después de un comienzo prometedor en las antiguas ciudades-Estado, quedó fosilizada en manos de los escolásticos medievales, suprimida por el racionalismo científico, y finalmente aniquilada por una poética de la privacidad. Un arte sofisticado y antiguo acabó como sinónimo de la demagogia, del engatusamiento descarado y de la cínica instigación de la emoción indistinta.” (Terry EAGLETON, *Cómo leer un poema*, Madrid, Ediciones Akal, 2010, p. 23) Para una breve historia política de la retórica, v. en general Eagleton, *Cómo leer un poema*, pp. 17-25. Para una visión que también se muestra atenta a las posibilidades más fecundas –y no necesariamente mezquinas– de la retórica, cf. Hans BLUMENBERG, “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 115-42.

locución, con sus preguntas, activa y transforma en filósofo. Tres, que para hacerlo necesita estar dispuesto a propagar, no la opinión unilateral, sino el diá-logos, no la obediencia, sino la autonomía. Nada de ello pone en cuestión la necesidad de *un actor hegemónico*, pero sí puede afectar nuestra comprensión de cuáles sean en última instancia sus responsabilidades, sus tareas.

Ahora traigamos aquella lección del Gorgias a nuestras inquietudes más recientes. Como se recordará, las cuestiones a las que nos enfrentábamos ahora eran cuestiones del siguiente orden: *¿cómo hacerle sentir a un tercero* que la construcción hegemónica populista a la que se lo invita tiene una densidad *enteramente distinta* de aquella otra que ofrece su antagonista? O lo que es lo mismo, *¿cómo hacerle percibir* que la articulación política que se le propone es de tal naturaleza que, *aunque también precisa del lenguaje* para poder realizarse, *ella no podría* sin embargo *agotarse ni cancelarse en él*? Bien. A nadie se le puede escapar que no hay razón pública que no haya sido antes inquietud privada, o que no hay nada “universal” que no haya sido primigeniamente “particular”. Así y todo, una verdadera “hegemonía” no repartirá jamás posiciones subalternas de “lealtad”, sino más bien lazos de “independencia” acordada. No buscará socios “colaboracionistas”, sino aliados con los cuales “confederarse”. No expandirá la “libertad natural” –fácilmente “gubernamentalizable”–, sino la “autonomía”, *imposible de ser asumida sin una disposición al autogobierno y sin una auténtica mediación de la voluntad* de la parte a la cual se “hegemoniza”. Si podemos aspirar pues a que el “populismo” se desarrolle praxeológicamente de suerte tal que se transforme en el auténtico depositario de la herencia política de la Ilustración<sup>683</sup>, a la pregunta por *cómo habremos de reconocerlo*, la respuesta no podrá ser sino la siguiente: quizá no estemos en condiciones de aventurar cuál será exactamente su contorno, su figura, pero sin duda *tendrá que parecerse más al filósofo que al retórico, al dialéctico que al orador...* en definitiva, más a Sócrates que a Gorgias.

---

<sup>683</sup> En buena medida, esta es la tesis en la que vienen trabajando conjuntamente Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero. A este respecto, cf. Carlos FERNÁNDEZ LIRIA, *En defensa del populismo*, Madrid, Los libros de la catarata, 2016.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABRALDES, Daniel

- (2014): “Una utopía conservadora: la política de la oferta neoliberal”, en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 17, Núm. 1, pp. 285-301.
- (2016): “El síntoma populista. De la teorización imposible a la pragmática antidemocrática y más allá: una disquisición sobre el problema del sujeto en la práctica política populista”, ponencia presentada en el Congreso “Populismo versus Republicanismo: genealogía, historia, crítica”, celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid entre los días 20 y 23 de Septiembre de 2016 (se puede consulta versión digitalizada en: <https://populismovsrepublicanismo.wordpress.com/ponencias-digitalizadas/>).

AGAMBEN, Giorgio (2008): *El reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*, 2, Valencia, Pre-textos.

ALEMÁN, Jorge (2016): *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Olivos, Grama Ediciones.

ALTHUSIUS, Johannes (1990): *La Política: metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

ANDERSON, Perry

- (1981) *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Editorial Fontamara.
- (1996): *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama.

ARISTÓTELES (1977): *La política*, Madrid, Editora Nacional.

AUDIER, Serge (2008): *Le Colloque Lippmann. Aux origines du néolibéralism*, Latresne, Le Bord de l'eau.

ÁVALOS TENORIO, Gerardo (2001): *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana.

BAUMAN, Zygmunt (1999): *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.

BAZZICALUPO, Laura (2016): *Biopolítica. Un mapa conceptual*, Santa Cruz de Tenerife, Editorial Melusina.

BECKER, Gary (1977): “The Economic Approach to Human Behaviour”, comunicado presentado en el seminario internacional sobre economía sociobiológica, París, 28-30 de septiembre de 1977.

BENJAMIN, Walter (2008): *Tesis sobre la historia*, México D.F., Editorial Itaca.

BERMAN, Marshall (2011): *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI,

BIRAL, Alessandro

- (2002a): “Hobbes: la sociedad sin gobierno”, en Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Ed. Leserwelt, pp. 51-107.

- (2002b): “Rousseau: la sociedad sin soberano”, en Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, pp. 193-239.

BLUMENBERG, Hans (1999): “Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica”, en Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, pp. 115-42.

BORGES, Jorge Luis (1996): “Deutsches Requiem”, en Jorge Luis Borges, *Obras completas I*, Barcelona, Emecé, pp. 576-81.

BORÓN, Atilio (2000): “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau.”, en Atilio Borón, *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracias en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 46-67.

BOURDIEU, Pierre

- (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

- (1998): “L’essence du néolibéralism”, publicado en *Le Monde Diplomatique* en la edición de marzo de 1998. Se puede consultar en línea en <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>. Consultada por última vez el 3 de febrero de 2016.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1978): *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI Editores.

CALVINO, Juan (1967): *Institución de la Religión Cristiana*, Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada.

CANSINO ORTIZ, César

- (1987a): “El historicismo marxista de Gramsci como síntesis del pensar contemporáneo”, *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Año 4, N° 5, pp. 91-105.

- (1987b): “El historicismo marxista en la discusión postgramsciana (breves notas sobre un debate filosófico)”, *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y*

*Derecho*, Año 4, N° 7, pp. 65-76.

CASALES GARCÍA, Roberto, “El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant”, *Tópicos (México)*, México, n° 41, 2011, pp. 159-81.

CASSIRER, Ernst (1954): *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Bloomington, Indiana University Press.

CASTRO, Edgardo (2011): *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

CHANG, Ha-Joon (2015): *Economía para el 99% de la población*, Barcelona, Debate.

CHOMSKY, Noam (2002): *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*, Barcelona, Crítica.

E. CONNOLLY, William (1995): *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.

CONSTANT, Benjamin (1989): “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en Benjamin Constant, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, pp. 257-85.

CROUCH, Colin (2012): *La extraña no-muerte del neoliberalismo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

CROZIER, Michel, HUNTINGTON, Samuel P. y WATANAKI, Jôji (1975): *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York, New York University Press.

D'ERAMO, Marco (2013): “El populismo y la nueva oligarquía”, *New Left Review*, n° 82, Septiembre-Octubre 2013, pp. 7-40.

DE LAGASNERIE, Geoffroy (2015): *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, FCE.

DELLA VOLPE, Galvano (1969): *Rousseau y Marx*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

DELEUZE, Gilles

- (2011): *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós.

- (2014): *Conversaciones (1972-1990)*, Valencia, Pre-textos.

DENORD, François (2001): “Aux origine du néolibéralism en France: Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938”, en *Le Mouvement social*, 2001, n° 195, pp. 9-34.



- DOBB, Maurice (1973): *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- DONZELOT, Jacques (2007): *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- DRUCKER, Peter (1976): *The Unseen Revolution. How Pension Funds Socialism Came to America*, New York, Harper & Row.
- DUMÉNIL, Gérard y LÉVY, Dominique (2014): *La crisis del neoliberalismo*, Madrid, Ediciones Lengua de Trapo.
- DUNN, John (1983): "From applied theology to social analysis: the break between John Locke and the Scottish Enlightenment", en Istvan Hont y Michael Ignatieff, *Wealth & Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, pp. 119-35.
- DUSO, Giuseppe
- (1998): "Historia conceptual como filosofía política", *Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*, N°1, Año 1, Octubre 1998, pp. 35-71.
  - (2002a): "Introducción: Pacto social y forma política", en Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Ed. Leserwelt, pp. 9-50.
  - (2002b): "La crítica hegeliana del iusnaturalismo en el período de Jena", en Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Ed. Leserwelt, pp. 311-65
  - (2004): "Génesis y lógica de la representación política moderna", en: *Fundamentos. Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, N° 3, Universidad de Oviedo, Asturias, España.
- EAGLETON, Terry
- (1998): *Una introducción a la teoría literaria*, Buenos Aires, FCE.
  - (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.
  - (2010): *Cómo leer un poema*, Madrid, Ediciones Akal.
- ERREJÓN GALVÁN, Íñigo (2012): *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*, Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- FEBVRE, Lucien (1985): "Los orígenes del espíritu moderno: libertinaje, naturalismo y mecanicismo", en *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Orbis, Barcelona, pp. 197-214.

- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2016): *En defensa del populismo*, Madrid, Los libros de la catarata.
- FINK, Eugen (1976): *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza.
- FOLLEY, Duncan K. (2006): *Adam's Fallacy, A Guide to Economic Theology*, Harvard University Press.
- FORTE, Juan Manuel (2015): "Derecho de guerra, esclavitud natural y caza de hombres en las polémicas de Ginés de Sepúlveda", en Daniel Abraldes (coord.), *Ideas que cruzan el Atlántico: utopía y modernidad latinoamericana*, Madrid, Escolar y Mayo, pp. 15-34.
- FOUCAULT, Michel
- (2002): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Argentina, Siglo XXI editores.
  - (2008): *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE.
  - (2009a): *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE.
  - (2009b): *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal.
  - (2009c): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (1986): *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- FROMM, Erich (1982): *El miedo a la libertad*, Barcelona, Editorial Paidós.
- FUMAGALLI, Andrea (2010): *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, Madrid, Traficantes de sueños.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press.
- GIERKE, Otto von (1890): *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau.
- GIGLIOLI, M. F. N. (2013): *Legitimacy and Revolution in a Society of Masses: Max Weber, Antonio Gramsci and the Fin-De-Siècle Debate on Social Order*, London, Transaction Publishers.
- GOFFMAN, Erving (1968): *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Editions de Minuit.
- GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos (2002): *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría*

*psicoanalítica*, Madrid, Biblioteca Nueva.

GONZÁLEZ DE REQUENA, Juan Antonio ( 2013): “Nuestras tiranías. Tocqueville acerca del despotismo democrático”, *Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXV, Nº 1, pp. 61-80.

GRAMSCI, Antonio (1981-2000): *Cuadernos de la cárcel*, 6 tomos, México, Ediciones Era.

HAFFNER, Sebastian (2012): *Historia de un alemán. Memorias 1914-1933*, Barcelona, Ediciones Destino.

HALL, Stuart (2011): “The Neo-liberal Revolution”, *Cultural Studies*, 25:6, pp. 705-728.

HARARI Yuval Noah (2014): *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Madrid, Debate.

HARTWELL, Ronald Max (1995): *A History of the Mont-Pèlerin Society*, Indianapolis, Liberty Fund.

HARVEY, David

- (2004): *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.

- (2007): *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal.

- (2014): *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños.

HAYEK, Friedrich von (2005): *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza Editorial.

HELLER, Hermann (1985): “¿Estado de derecho o dictadura?”, en Hermann Heller, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 283-301.

HEUSSI, Karl (1932): *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, Mohr.

HOBBS, Thomas

- (2000): *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial.

- (2014): *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.

HOBBSBAWM, Eric (2011): *How to Change the World. Reflections en Marx and Marxism*, New Haven & London, Yale University Press.

HONT, Istvan e IGNATIEFF, Michael (1983): *Wealth & Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press.

IBÁÑEZ, Jesús (1986): *Más allá de la sociología*, Madrid, Siglo XXI.

IVES, Peter (2005): “Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism”,

*Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8:4, pp. 455-68.

JELLINEK, Georg (2000): *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

KANT, Immanuel

- (2006): *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos.

- (2008): *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

KANTOROWICZ, Ernst H. (1985): *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza Editorial.

KEYNES, John Maynard

- (1988): *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica.

- (2005): *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Buenos Aires, FCE.

KERVÉGAN, Jean-François (2007): *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

KICILLOF, Axel (2012): *De Smith a Keynes: siete lecciones de historia del pensamiento económico. Un análisis de los textos originales*, Buenos Aires, Eudeba.

KOSELLECK, Reinhart:

- (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.

- (2010): *historia/Historia*, Madrid, Trotta.

- (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta.

- (2013): *Esbozos teóricos. ¿Siguiendo teniendo utilidad la historia?*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

KOSÍK, Karel (1967): *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.

LACLAU, Ernesto

- (2013): *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.

- (2014): *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal (2011): *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE.

LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa.

- LAVÍN, Joaquín (1987): *Chile: revolución silenciosa*, Santiago de Chile, Zig-Zag.
- LAZZARATO, Maurizio (2012): *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LEFORT, Claude (1990): *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LENOBLE, Robert
- (1957): *Les origines de la pensée scientifique moderne*, en *Histoire de la science*, Gallimard Editions Paris.
  - (1971): *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin.
- LEPAGE, Henri (1979): *Mañana, el capitalismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- LENIN, V. I.
- (1975): *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Madrid, Akal.
  - (1998): *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- LÉVY, Bernard-Henri (2006): “Por una carta del psicoanálisis”, en *El libro blanco del psicoanálisis. Clínica y política*, Barcelona, RBA Libros, pp. 209-16.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo
- (1999): “De la pasión al signo”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 32, 1998/99, pp. 344-9.
  - (2010): “Behemoth o la Ilustración devastada. Reconsiderando a Franz Neumann”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 207-14.
- LOSURDO, Domenico (2015): *Antonio Gramsci: del liberalismo al comunismo crítico*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- LUXEMBURGO, Rosa (2015): *Reforma o revolución*, Madrid, Ediciones Akal.
- MAC INTYRE, Alasdair (2006): *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós.
- MACPHERSON, C. B. (2005): *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta.
- MANDEVILLE, Bernard (1982): *La fábula de las abejas. O los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, FCE.
- MANDROU, Robert (1973): *Des humanistes aux hommes de science: XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil.

- MARCHART, Oliver (2009): *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, FCE.
- MARCUSE, Herbert (1976): *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial.
- MARKOWITZ, Harry (1959): *Portfolio Selection. Efficient Diversification of Investments*, New York, Wiley and Sons.
- MARX, Karl
- (1989): *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Progreso.
  - (2009): *El capital*, Libro primero (vol. 2), Madrid, Siglo XXI.
  - (2016): *Tesis sobre Feuerbach*, versión en línea en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>, consultada por última vez el 9 de agosto de 2016.
- MASSARDO, Jaime (2008): “Sobre la concepción de la historia en el pensamiento de Antonio Labriola”, *Dialéctica*, nueva época, año 31, número 41, pp. 27-50.
- MAYA AMBÍA, Carlos Javier (2002): “La globalización neoliberal como revolución pasiva”, *Política y cultura*, núm. 18, pp. 9-38.
- MEINECKE, Friedrich (1997): *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales
- MILLER, Jacques-Alain y MILNER, Jean-Claude (2004): *¿Desea usted ser evaluado?*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.
- MILNER, Jean-Claude
- (2006): “El gran secreto de la ideología de la evaluación”, en *El libro blanco del psicoanálisis. Clínica y política*, Barcelona, RBA Libros, pp. 61-3.
  - (2007a): *La política de las cosas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.
  - (2007b): *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*, Buenos Aires, Manantial.
  - (2013): *Por una política de los seres hablantes: breve tratado político II*, Olivos, Grama ediciones.
- MISES, Ludwig von (2010): *La acción humana: tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial.
- MONOD, Jean-Claude (2002): *La querelle de sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.
- MORIN, Edgar (1985): *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de la URSS*, Barcelona,

Anthropos.

- MORUNO, Jorge (2015): *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*, Madrid, Akal.
- NAVARRO PÉREZ, Jorge (2003): *Filosofía y política en la crisis del historicismo: Friedrich Meinecke y Ernst Troeltsch*, Murcia, Ed. Leservelt.
- NAPOLEONI, Claudio (1974): *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Barcelona, Oikos-tau ediciones.
- NEUMANN, Franz (1943): *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002): *Consideraciones intempestivas 1873-1876*, Buenos Aires, Alianza.
- OGILVIE, Bertrand (2013): *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminismo y la violencia extrema*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983): *La rebelión de las masas*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- PARDO, José Luis (2012): *Políticas de la intimidad (Ensayo sobre la falta de excepciones)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- PASOLINI, Pierre Paolo (2009): *Escritos corsarios*, Ediciones del oriente y del mediterráneo.
- PERERA, Verónica (2007): “Neoliberalism as pensamiento único. How did it happen?”, en [http://www.newschool.edu/uploadedfiles/NSSR/Centers\\_and\\_Special\\_Programs/Veronica\\_Pe\\_rera\\_050404.pdf](http://www.newschool.edu/uploadedfiles/NSSR/Centers_and_Special_Programs/Veronica_Pe_rera_050404.pdf)
- PERÓN, Juan (1952): *Conducción política*, Buenos Aires, Ediciones “Mundo Peronista”.
- PHILONENKO, Alexis (1968): *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, París, Vrin.
- PLATÓN (2004): *Protágoras. Gorgias. Carta séptima*, Madrid, Alianza Editorial.
- POLANYI, Karl
- (2011): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, FCE.
  - (2013): *La esencia del fascismo, seguido de Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- PORTELLI, Hugues (1976): *Gramsci y el bloque histórico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- RAMETTA, Gaetano (1999): “Potere e libertà nella filosofia politica di Kant”, in G. Duso (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, pp. 253-74.

RAMOS, Jorge Abelardo (2012): *Historia de la nación latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Continente.

RANCIÈRE, Jacques

- (2012a): *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

- (2012b): *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.

RAPOPORT, Mario y BRENTA, Noemí (2010): *Las grandes crisis del capitalismo contemporáneo*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

RAWLS, John (1985): *Teoría de la justicia*, México, FCE.

RIVERA GARCÍA, Antonio

- (1998): “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *Res publica*, 1, pp. 183-98.

- (1999): *Republicanism calvinista*, Murcia, Diego Marín Librero-Editor.

- (2007): *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, España, Almuzara.

ROBBINS, Lionel (1944): *Ensayo sobre la naturaleza y la significación de la ciencia económica*, México, FCE.

ROSANVALLON, Pierre (2015): *El buen gobierno*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2005): *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza Editorial.

SALINAS ARAYA, Adán (2015): *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar, CENALTES Ediciones.

SCANDELLARI, Simonetta (2009): “Entre revoluciones y constituciones: la interpretación de los sucesos napolitanos de 1799 en el «saggio storico» de Vincenzo Cuoco”, *Res publica*, núm. 22, pp. 83-110.

SCHMITT, Carl

- (1996): *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos.

- (2001): *Legalidad y legitimidad*, en Carl SCHMITT, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México D. F., FCE.

- (2008a): *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*,



Madrid, Tecnos.

- (2008b): *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Barcelona, Fontamara.

- (2009a): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial.

- (2009b): *Teología política*, Madrid, Trotta.

- (2011a): *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza Editorial.

- (2011b): *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos.

SCHUMPETER, Joseph A. (1983): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A.

SCHWARZBÖCK, Silvia (2015): *Los espantos. Estética y postdictadura*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos.

SEGLARD, Dominique (1998): “L’*intérêt du contrat social chez Rousseau*”, en Christian Lazzeri et Dominique Reynié, *Politiques de l’Intérêt*, Presses universitaires de Franche-Comté, pp. 295-329

SMITH, Adam (1997): *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, México D.F., FCE.

SPINOZA, Baruch (1986): *Tratado político*, Madrid, Alianza editorial.

TAMAYO, Juan José (2003): “Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal de mercado”, *Senderos*, vol. 25, pp. 743-95.

THOMAS, Peter D. (2009): *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill.

TOCQUEVILLE, Alexander de (2010): *La democracia en América*, Madrid, Trotta.

VAROUFAKIS, Yanis (2013): *El minotauro global. Estados Unidos, Europa y el futuro de la economía mundial*, Madrid, Capitán Swing.

VILLACANA, José Luis

- (2002): “Contrato en Kant: del liberalismo al republicanismo”, en Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna*, Valencia, Leserwelt, pp. 241-69.

- (2003): “Responsabilidad y esferas de acción”, *Isegoría*, N° 29, pp. 91-106.

- (2009): “La leyenda de la liquidación de la teología política”, Epílogo de Carl Schmitt, *Teología política*, Madrid, Trotta, pp. 135-80.

- (2010a): “Foucault 1648”, *Res publica*, N° 24, Año 13, pp. 11-37.

- (2010b): “The Liberal Roots of Populism: A Critique of Laclau”, *The New Centenial Review*, vol. 10, nº 2, pp. 151-82.
- (2013): “Teología económica. Análisis crítico de una categoría”, *Filosofía Política*, 3/2013, pp. 409-30.
- (2015a): “Poshegemonía: de Gramsci a Weber”, en Rodrigo Castro Orellana, *Poshegemonía*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 141-71.
- (2015b): *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

VATTIMO, Gianni (2002): *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós.

WEBER, Max

- (1998): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Ediciones Istmo.
- (2011): *Historia económica general*, México, FCE.

WEIL, Éric (2008): *Problemas kantianos*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

YUING ALFARO, Tuillang (2016): “Notas para una crítica epistemológica de la economía política”, en Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, pp. 101-23.

ZARKA, Yves-Charles

- (1997): *Hobbes y el pensamiento político moderno*, Barcelona, Editorial Herder.
- (2008): *Filosofía y política en la época moderna*, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

ŽIŽEK, Slavoj (2016): “Después del fin de la historia”, *El País*, edición del 31 de octubre de 2016, [http://cultura.elpais.com/cultura/2016/10/20/babelia/1476976602\\_505346.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2016/10/20/babelia/1476976602_505346.html),

